رفع الخمامۃ عن احادیث العمامۃ

کوڑا کرکٹ (یعنی شبہات) کا دور کرنا احادیث عمامہ سے

احادیثِ عمامہ

پر

شبہات کا اِزالہ

مُصنّف

حضرت مولانا محمد ذو الفقار النعیمی ککرالوی

مُدرس دار العلوم فیض نعیم متصل لال مسجد پیپل سانہ بھوجپور مُرادآباد (یوپی)

مکتبہ نعیمیہ دھلی

دفع الخمامة عن احادیث العمامة

کوڑا کرکٹ (یعنی شبہات) کا دور کرنا احادیثِ عمامہ سے۔

احادیثِ عمامہ

پر

شبہات کا ازالہ

مصنف

حضرت مولانا محمد ذوالفقار نعیمی ککرالوی

مدرس دار العلوم فیض نعیم متصل لال مسجد، پیپل سانہ، بھوجپور، مرادآباد (یوپی)

ناشر

نام کتاب (عربی)	دفع الخمامۃ عن احادیث العمامۃ
نام کتاب (اردو)	احادیث عمامہ پر شبہات کا ازالہ
مصنف	علامہ محمد ذوالفقار خاں نعیمی ککرالوی
ناشر	مکتبہ نعیمیہ ۴۲۳ مٹیا محل جامع مسجد دہلی-۶
تزئین	آرٹ کریئیشن (Art Creation) دہلی
سنہ اشاعت	مارچ ۲۰۰۸
صفحات	۹۶
قیمت	

ملنے کے پتے

مولانا محمد ذوالفقار خاں نعیمی دارالعلوم فیض نعیم متصل لال مسجد، پیپل سانہ بھوجپور (مرادآباد)

مولانا محمد ذوالفقار خاں نعیمی دفتر سہ ماہی جام شرافت محلہ بارہ دری قصبہ ککرالہ ضلع بدایوں

مکتبہ اشرفیہ جامعہ نعیمیہ دیوان بازار مرادآباد یوپی

رضا بکڈپو ۴۲۳ مٹیا محل جامع مسجد دہلی-۶

جیلانی بکڈپو ۴۳۲ مٹیا محل جامع مسجد دہلی-۶

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱	شرف انتساب	۱
۲	دعائے جلیل	۲
۳	تقریظ جلیل	۳
۴	تقریظ جمیل	۴
۵	میری بات	۵
۶	عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے	۷
۷	حدیث پر حافظ ابن حجر کا ریمارک اور اس پر اعلیٰ حضرت کا معارضہ	۷
۸	حدیث مذکور پر کئے گئے حافظ سخاوی کے ریمارک کا تجزیہ	۱۶
۹	متن حدیث پر استحالہ اور اس کا ازالہ	۲۱
۱۰	عمامہ کی فضیلت	۲۳
۱۱	اسنادِ حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم	۲۳
۱۲	متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ	۳۳
۱۳	عمامہ فرشتوں کی پہچان ہے	۳۶
۱۴	اسنادِ حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم	۳۶

نمبر	عنوان	صفحہ
۱۵	متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ	۴۱
۱۶	عمامہ ٹوپی کے ساتھ ہی سرکار کی اصل سنت ہے	۴۶
۱۷	متن حدیث پر پیش کردہ توجیہ کا تجزیہ	۵۰
۱۸	صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر تبصرہ	۵۶
۱۹	صلحائے امت کی ٹوپیوں پر تبصرہ	۵۸
۲۰	ایک غیر معمولی غلطی	۶۰
۲۱	فتاویٰ رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ	۶۰
۲۲	عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے	۶۷
۲۳	عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی	۶۷
۲۴	عمامہ کفر وایمان کے مابین خط امتیاز ہے	۷۰
۲۵	متن حدیث پر تجزیہ کا تصفیہ	۷۳
۲۶	عمامہ سے حلم بڑھتا ہے	۷۷
۲۷	عمامے مسلمانوں کے تاج اور ان کی نشانی ہیں	۸۰
۲۸	متن حدیث کے تجزیہ کا تصفیہ	۸۱
۲۹	احادیث ضعیفہ سے ثبوت استحباب	۸۳
۳۰	کتب فقہ سے عمامہ کا استحباب	۸۸
۳۱	اعلیٰ حضرت پر کی گئی مضمر تنقید کا بالاستیعاب جائزہ	۸۹

شرف انتساب

میں اپنی اس کتاب کو ایسی ذات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جس کی نوک قلم سے نکلے ہوئے کو اکب و درر سے اکتساب فیض کر کے نہ جانے کتنے محدث کہلائے اور کتنے ہی فقیہ۔ اس کی ہر بات قرآن وحدیث کا آئینہ دار تھی۔ وہ نبی محترم کے عظیم معجزوں میں سے ایک معجزہ تھا۔ بڑے بڑے جس کی بارگاہ سے استفادہ کیا کرتے تھے۔ اس کے اعداء بھی اس کے علم کے معترف تھے۔ جس کا مشن سرکار کی سنتوں کا احیاء اور ان پر عمل کرنا اور کرانا تھا۔ عمامہ کی سنت پر بھی اس کا قلم جولانیاں دکھاتا ہوا نظر آیا۔ اور عمامہ کی سنیت کے اثبات میں متعدد حدیثوں کو یکجا کر کے اور اس پر مدلل کلام فرما کر ہم جیسے کم علم طالبوں کے لئے راہ ہموار کر کے ہم پر احسان عظیم فرمایا۔ دنیا اسے یکتائے روزگار، فرید عصر، غواص بحار العلوم، کشاف دقائق المنطوق والمفہوم، ماحی بدعت، حامی شریعت، کاشف اسرار حقیقت، اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین وملت الشاہ امام احمد رضا خان علیہ الرحمۃ والرضوان کے نام سے یاد کرتی ہے۔ دعا ہے اللہ آپ کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ ساتھ ہی ساتھ اپنی اس حقیر کاوش کا انتساب "بدر کامل، عالم وعامل، متبع السنۃ والمسائل، نبی وعشاقان نبی کی طرف مائل، اعداء مصطفیٰ کے لئے زہر ہلاہل، مفسر قرآن ومحدث باحادیث الاحکام والفضائل، جامع الصفات الحسنۃ والخصائل، یعنی فخر الاماثل، صدر الافاضل، حضرت علامولنا مفتی سید محمد نعیم الدین مراد آبادی علیہ الرحمۃ والرضوان" کی ذات کی جانب کر رہا ہوں جس کے خون جگر سے سینچے ہوئے چمنستان علم یعنی (جامعہ نعیمیہ) کے مشکبو گلوں (اساتذہ کرام) سے فقیر نے خوشہ چینی کا شرف حاصل کیا ہے۔ اور اس مقام تک پہنچا ہے دعا ہے اللہ تعالیٰ اس گلستان اور اس کے باغباں کا فیض ہم پر ہمیشہ جاری رکھے۔ آمین بوسیلۃ النبی الکریم علیہ التحیۃ والتسلیم۔

ع گر قبول افتد زہے عز و شرف

فقط سگ دربار غوث ورضا و شرافت

محمد ذوالفقار نعیمی غفرلہ

خادم التدریس دار العلوم فیض نعیم متصل لال مسجد

پیپل سانہ بھوجپور مراد آباد۔ ☆☆☆ ۷ صفر المظفر ۱۴۲۹ھ بروز جمعہ

﴿دعائے جلیل﴾

جامع معقول ومنقول حضرت علامہ ومولٰنا مفتی شبیر حسن الرضوی
شیخ الحدیث جامعہ رونا ہی فیض آباد

باسمہ تعالٰی

نحمدہ ونصلی علی حبیبہ الکریم

امابعد: پیش نظر کتاب "دفع الخمامة عن احادیث العمامة" عزیز گرامی مولانا محمد ذوالفقار سلمہ المولیٰ الغفار کی کاوش کا ثمرہ ہے عزیز موصوف نے عمامہ شریف کی سنیت کو دلائل وبراہین کے ساتھ ثابت کیا ہے اور شکوک وشبہات کو دفع کرنے کی کوشش کیا ہے اس میں شک نہیں کہ عمامہ شریف کا استعمال ہمارے حضور رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت لازمہ دائمہ رہی ہے اگر کبھی ترک بھی فرمایا ہو تو امت مسلمہ کی آسانی کے لئے تاکہ امت مسلمہ کے لئے اس کا استعمال واجب ولازم نہ ہوجائے کہ اس کے ترک سے امت مسلمہ گنہگار ہو کیوں کہ کسی فعل پر رسول پاک صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے مداومت فرمانے سے وہ فعل واجب ولازم ہوجاتا ہے مولیٰ تعالی عزیزی موصوف کی عمر میں برکتیں عطا فرمائے مزید دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے اور ترقیوں سے ہمکنار فرمائے۔

آمین بجاہ حبیبہ الکریم صلی المولیٰ تعالی علیہ وسلم

فقط دعا گو شبیر حسن رضوی غفرلہ القدیر القوی
خادم الجامعۃ الاسلامیہ رونا ہی فیض آباد

☆......تقریظ جلیل......☆

ماہر علم وفن حضرت علامہ ومولنا مفتی محمد ایوب خان صاحب قبلہ شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ مرادآباد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی ونسلم علی حبیبہ الکریم

امام اہلسنت اعلیحضرت فاضل بریلوی قدس سرہ العزیز کی تحقیق ان موتیوں کی طرح ہے جو سمندر میں غواصی کے بعد نکالے گئے ہوں ان کی تصنیفات مبارکہ فتاوی رضویہ ہوں یا یا شروح وحواشی اشعار، فقہ ورسائل جلیلہ مذکورہ دعوی پر شاہد عدل ہیں۔تالیف میں مخاطب کا لحاظ خواص کے لئے خاص انداز اور عوام کے لئے ایسے جملے جن سے مسائل کی روشنی دلوں کو روشن کردے۔ ہر ہوشمند شخص عالم ہو یا جاہل اگر ان امعان نظر اور حسن تامل سے انکا مطالعہ کرے تو یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ اللہ عزوجل نے اصابت کو ان کی تحریرات میں مضمر فرمایا ہے جیسا کہ شیخ الاسلام حضرت عبدالرحمٰن بن عمرواوزاعی علیہ الرحمۃ والرضوان نے آقائے نعمت حضرت امام محمد رضی اللہ تعالی عنہ کی کتاب عظیم ضخیم سیر کبیر دیکھنے کے بعد فرمایا "لولا ماضمنه من الاحاديث لقلت انه يضع العلم وان الله تعالى عين جهة اصابة الجواب في رايه صدق الله العظيم وفوق كل ذي علم عليم" یہی وجہ ہے کہ ان کے زمانہ مبارکہ کے مشائخ اعلام حضرات سادات کرام ہوں یا دیگر مقربان بارگاہ خیر الانام علیہ وعلی الہ الصلوۃ والسلام سبھی کے لئے اعلی حضرت کی ذات مقدسہ مفتخر بنی جیسا کہ ان کے کلمات مبارکہ سے عیاں ہے۔انہی تحقیقات میں سے مسئلہ عمامہ کی تحقیق بھی ہے جس کے استحسان پر عرفاء، فقہاء سبھی متفق ہیں جس پر اشکال پیش کرنے والے کا تحقیقی جواب فاضل گرامی مولانا محمد ذوالفقار احمد نعیمی نے لکھا ہے اس کا بہت حصہ پڑھ کر سنایا ان کی اس تحقیق پر دل باغ باغ ہوگیا۔دعا ہے کہ مولی تبارک وتعالی بطفیل حبیبہ الاعلی علیہ الصلاۃ والسلام الاولی ہمیں اپنے اسلاف کی تحقیق پر قائم رکھے اور فاضل عزیز کی عمر اور علم وعمل میں برکتیں عطا فرمائے آمین بجاہ حبیبہ الکریم علیہ وعلی الہ الصلاۃ والتسلیم

فقیر محمد ایوب نعیمی غفرلہ خادم جامعہ نعیمیہ مرادآباد

۴/صفر المظفر ۱۴۳۹ھ

تقریظ جمیل

البحر الزاخر من المعقول حضرت علامہ ہاشم صاحب قبلہ

پروفیسر معقولات جامعہ نعیمیہ مراد آباد،

نحمدہ ونصلی علی حبیبہ الکریم

پیش نظر تالیف ''دفع الخمامة عن احادیث العمامة'' فاضل جلیل عالم نبیل عزیز گرامی منزلت مولانا محمد ذوالفقار علی نعیمی زید مجدہ کی محققانہ علمی سعی اور فاضلانہ فکری کاوش کا بہترین مرقع ہے جو عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت نامی کسی کتابچہ کا جواب ہے۔ عمامہ کی فضیلت کو سنت متوارثہ ومتواترہ ثابت کرنے کے سلسلے میں محافظ ناموس رسالت مجدد دین وملت حضور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان کی پیش کردہ احادیث کی روشنی میں موصوف نے اپنے مدعا کو جس مدلل ومبرہن انداز میں ثابت کرنے کی سعی جمیل کی ہے اس سے آپ بالغ نظری وسعت مطالعہ اور فکری جولانیوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے دعا ہے مولیٰ تعالیٰ آپ کی اس محنت وکاوش کو بیشمار کامیابیوں سے ہمکنار فرمائے اور اسی طرح خدمت دین متین کرتے رہنے کی توفیق مزید عطا فرمائے۔

آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التحیۃ والتسلیم

احقر محمد ہاشم نعیمی

خادم جامعہ نعیمیہ مراد آباد

۸۶/۹۱۷

میری بات

آج سے تقریباً ڈیڑھ سال قبل ایک درزی کی دوکان پر جانے کا اتفاق ہوا اچانک میری نگاہ اس دوکان کی ایک الماری میں پڑی جس میں کچھ کتابیں رکھیں الماری کی زینت میں اضافہ کر رہی تھیں جب میں الماری کے قریب ہوا تو بے ساختہ میرا ہاتھ ایک ایسی کتاب پر پڑا جس کا ٹائٹل خوبصورت و دلکش تھا کتاب کا نام تھا ''عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت'' مصنف کا نام لکھا ہوا تھا ''مولانا ارشد جمال اشرفی استاذ جامع اشرف درگاہ کچھوچھہ شریف امبیڈکر نگر (یوپی) جب کتاب کے اندرونی اوراق کی زیارت کی تو بادی النظر میں ایسا محسوس ہوا کہ واقعی کتاب لائق مطالعہ ہے۔ کتاب کی قیمت دوکاندار کو ادا کر کے وہ کتاب مدرسہ میں لے آیا اور اس کا مطالعہ شروع کیا اور کتاب پوری پڑھ ڈالی۔ کتاب پڑھنے کے بعد میں نے جو نتیجہ اخذ کیا وہ یہ کہ ''عمامہ اور ٹوپی مستوی العمل ہیں اور عمامہ کی فضیلت اور اس کے استحباب پر دلالت کرنے والی تمام احادیث موضوع و باطل نا قابل عمل ہیں۔ مذکورہ کتاب کے اس فیصلہ سے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ اگر واقعی ایسا ہے تو پھر ہمارے اسلاف نے اس کے استحباب پر زور کیوں دیا۔ اور آج بھی تمام مفتیان کرام اس کی فضیلت کے قائل اور اس کے استحباب کے معترف کیوں ہیں کیوں علماء اس کی فضیلت جا بجا بیان کرتے ہیں؟ کیا تمام اہل علم حضرات گذشتہ و موجودہ سے تسامح کا صدور ہوا ہے یا پھر مذکورۃ الصدر کتاب کے مصنف فاضل محترم

مولانا ارشد جمال اشرفی سے احادیث سمجھنے میں خطا واقع ہوئی؟ اسی پس و پیش میں چند مہینے گزر گئے ۔ بہت سوچ سمجھنے کے بعد میں نے یہ فیصلہ کیا کہ کیوں نہ عمامہ سے متعلق فقہاء و محدثین کی مصنفات کا مطالعہ کیا جائے۔ میں نے اس عنوان سے متعلق کتابوں کا مطالعہ شروع کیا خصوصاً فتاوی رضویہ کا۔ مطالعہ سے پتہ چلا کہ موصوف محترم نے اعلی حضرت کی بیان کردہ وہ حدیثیں جو فضیلت عمامہ سے متعلق ہیں صرف ان احادیث کے رد میں اس کتاب کا اہتمام کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو حدیثیں اعلی حضرت نے بیان کی ہیں وہ فضیلت تو در کنار عمل کے بھی لائق نہیں ہیں۔ اور احادیث سے قطع نظر ناقل احادیث یعنی اعلی حضرت پر بھی مضمر انداز میں تنقید کی ہے بایں طور کہ ان پر ''علم حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے تھے۔'' میں نے اپنے اساتذہ اور دیگر کرم فرما علماء کی جانب رجوع کیا اور ان سے اس کتاب کے جواب میں ایک کتاب لکھنے کی اجازت چاہی۔ میرے کرم فرماؤں نے مجھے اجازت مرحمت فرمائی۔ اس کے بعد میں نے پھر اس کتاب کا تنقیدی مطالعہ شروع کیا۔ اور اس کے جواب میں چند اوراق قلم بند کئے۔ ساتھ ہی

ساتھ انصاف کا دامن بھی ہاتھوں میں مضبوطی سے پکڑلیا کہ کہیں علم کے ساتھ خیانت واقع نہ ہوجائے۔اور اکثر میں نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ ہر سوال کا جواب اعلی حضرت کے قلم سے نکلے ہوئے جواہر پاروں سے دوں ۔کیوں کہ موصوف نے اپنی پوری کتاب میں فتاوی رضویہ کے چند اوراق کا ہی رد کیا ہے۔المختصر میں نے اپنی اس کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عمامہ کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث مجموعی اعتبار سے قابل قبول ولائق عمل ہیں ان پر موضوع،شدید الضعف ،نا قابل عمل کا حکم لگانا صحیح نہیں۔آخر میں میں اپنے ان تمام کرم فرما حضرات کا شکر گزار ہوں جن کی معاونت اور دعاؤں اور مفید مشوروں نے میرے حوصلوں کو جلا بخشی اور مجھے اس مقام تک پہونچنے میں سہارا عطا فرمایا خصوصاً جامع معقول ومنقول حضرت علامہ ومولنا مفتی شبیر حسن الرضوی شیخ الحدیث جامعہ رونا ہی،البحر الزاخر من المعقول حضرت علامہ ہاشم صاحب قبلہ پروفیسر معقولات جامعہ نعیمیہ مرادآباد،ماہر علم وفن حضرت علامہ ومولنا مفتی محمد ایوب خان صاحب قبلہ شیخ الحدیث جامعہ نعیمیہ مرادآباد،علامۃ العصر حضرت علامہ ومولنا مفتی ممتاز احمد صاحب قبلہ،پیکر علم وعمل حضرت علامہ ومولنا مفتی سلیمان صاحب قبلہ،فاضل جلیل مولنا اسید الحق محمد عاصم صاحب قادری۔حضرت مولنا سلمان رضا صاحب ازہری۔مولنا محمد فہیم احمد ثقلینی ازہری۔وغیرہم۔

میں نے اپنی کتاب کو بے جا تنقیدوں سے محفوظ رکھا ہے پھر بھی اگر کہیں کوئی غلط تنقید یا کوئی غیر معقول بات نظر آئے تو اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ درگزر فرما کر اصلاح فرمائیں۔یہ کتاب صرف علمی اختلاف پر مبنی ہے اسے ذاتی اختلاف پر محمول نہ کیا جائے۔کیوں کہ ذاتی اختلاف سے سوائے نقصان کے کچھ ہاتھ نہیں آتا برخلاف علمی اختلاف کے کہ وہ تو ہمارا ورثہ ہے جو اسلاف سے ہمیں ملا ہے،علمی اختلاف چمن علم کی زیب وزینت میں چار چاند لگا دیا کرتا ہے۔بشرطیکہ ذاتی خلش اس میں مضمر نہ ہو۔بقول شاعر ؎

گلہائے رنگا رنگ سے ہے رونق بہار

اے ذوق اس چمن کو ہے زیب اختلاف سے

عبید سیہ کار محمد ذوالفقار

نعیمی غفرلہ الغفار

عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے

"عن عبد الله ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: صلوٰة تطوع او فریضة بعمامة تعدل خمساً وعشرین صلاةً بلا عمامة وجمعة بعمامة تعدل سبعین جمعةً بلا عمامةٍ".

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا "ایک نماز نفل ہو یا فرض عمامہ کے ساتھ بے عمامہ کی پچیس نمازوں کے برابر ہے اور ایک جمعہ عمامہ کے ساتھ ستر جمعہ بے عمامہ کے برابر ہے) [الجامع الصغیر للسیوطی ۱/۳۱۴، جامع الاحادیث ۱/۶۴۴]

حدیث مذکور کو دیلمی نے اپنی مسند ابن عساکر نے "تاریخ دمشق" اور ابن نجار نے تاریخ بغداد میں بطرق عدیدہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا۔

﴿حدیث پر حافظ ابن حجر کا ریمارک اور اس پر اعلیٰ حضرت کا معارضہ﴾

مذکورہ حدیث کی بابت علامہ ابن حجر عسقلانی رقمطراز ہیں

"واوردله ابن النجار فی ترجمة العباس بن الحسن بن محمد بن دلشاد حدیثاً منکرا بل موضوعاً......الخ"

(ابن نجار کی روایت کردہ یہ حدیث منکر بلکہ موضوع ہے) [لسان المیزان ۳/۶۹۵]

علامہ نے اس حدیث کے موضوع ہونے کی کوئی بھی علت بیان نہیں فرمائی بلکہ سند میں جہالت ہے کو بیان فرمایا ہے۔ جس سے سمجھ میں تو یہ آتا ہے کہ علامہ نے اس حدیث کی علت وضع اسی کو قرار دیا ہے لیکن یہ ان کی شانِ علم کے خلاف ہے۔ سند حدیث سے متعلق لسان المیزان میں یوں رطب اللسان ہیں "ولم ار للعباس بن کثیر فی الغربا لابن یونس ولا فی ذیله لابن اللطحان ذکراً واما ابوبشر بن میمون الراوی الحدیث المذکور عن سالم هو البصری المخرج له فی الصحیحین وذالک یکنی ابا یحییٰ ولا ادری ممن الأفة وبالله المستعان"

(میں نے عباس بن کثیر کا ذکر نہ تو ابن یونس کی کتاب "الغرباء" میں پایا اور نہ ابن طحان کی کتاب ذیل

''الغرباء'' میں۔ اور نہ ابو بشر بن یسار کو ابو احمد نے اپنی کتاب ''الکنی'' میں ذکر کیا اور میں محمد بن مہدی مروزی کو نہیں پہچانتا ہوں اور نہ ہی سالم سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے راوی کو میں پہچانتا ہوں یہ وہ بصری راوی نہیں جن کی روایتیں صحیحین میں موجود ہیں۔ کیونکہ انکی کنیت ابو یحیٰی ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ کہاں کی آفت ہے) [لسان المیزان ۳/۲۹۶، فتاوی رضویہ ۳/۷۹]

اعلیٰ حضرت علامہ ابن حجر کی جانب سے حدیث پر کئے گئے ریمارک کا جواب دیتے ہوئے قلم طراز ہیں''اقول رحمہ اللہ الحافظ من این یاتیہ الوضع ولیس فیہ مایحیلہ عقل ولاشرع ولافی سندہ وضاع ولاکذاب ولامتھم ومجرد جھل الراوی لایقتضی بالسقوط حتی لایصلح للتمسک بہ فی الفضائل فضلاً عن الوضع ولما اوردالحافظ ابوالفرج ابن الجوزی حدیث قزعۃ بن سوید عن عاصم بن مخلد عن ابی الاشعث الصنعانی عن شداد بن اوس رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قرض بیت شعر بعد العشاء الآخرۃ لم تقبل لہ صلاۃ تلک اللیلۃ فی الموضوعات واعلہ بان عاصما فی عداد المجھولین وقزعۃ قال احمد مضطرب الحدیث وقال ابن حبان کان کثیر الخطاء فاحش الوہم فلما کثر ذلک فی روایتہ سقط الاختجاج بہ اھ قال الحافظ نفسہ فی القول المسدد لیس فی شیء من ھذا مایقضی علی ھذا الحدیث بالوضع الخ'' ولما حکم ابن الجوزی علی حدیث ابی عقال عن انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العسقلان احد العروسین یبعث منھا یوم القیامۃ سبعون الفا لاحساب علیھم ویبعث منھا خمسون الفا شھداء وفودا الی اللہ عزوجل وبھا صفوف الشھداء رؤسھم مقطعۃ فی ایدیھم تثج اوداجھم دما یقولون ربنا واتنا ماوعدتنا علی رسلک ولاتخزنا یوم القیمۃ انک لاتخلف المیعاد فیقول صدق عبیدی اغسلوھم بنھر البیضۃ فیخرجون منھا نقاۃ بیضا فیسرجون فی الجنۃ حیث شاء وا'' بالوضع محتجا بان جمیع طرقہ تدور علی ابی عقال واسمہ ھلال بن زید یسار قال ابن حبان

یروی عن انس اشیاء موضوعة ماحدث بهاانس قط لایجوز الاحتجاج به بحال اه وقال الذهبی فی المیزان باطل قال الحافظ نفسه فیه وهو فی فضائل الاعمال والتحریض علی الرباط فی سبیل الله ولیس فیه مایحیله الشرع ولا العقل فالحکم علیه بالبطلان بمجرد کونه من روایة ابی عقال لایتجه وطریقة الامام احمد معروفة فی التسامح فی روایة احادیث الفضائل دون احادیث الاحکام"

یعنی اللہ تعالیٰ حافظ پر رحم فرمائے انہوں نے حدیث مذکور کو موضوع کیسے قرار دے دیا جبکہ اس روایت میں نہ کوئی ایسی چیز ہے جسے عقل وشرع محال جانے اور نہ ہی اس کی سند میں کوئی وضاع وکذاب اور متہم ہے۔ محض راوی کے مجہول ہونے سے اس حدیث کو چھوڑنے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ فضائل میں قابل استدلال ہی نہ رہے بلکہ اس طرح کی روایات میں تو حافظ ابن حجر نے القول المسدد میں بحث کی ہے اور ان کی موضوعیت سے انکار کیا ہے "حدیث من قرض بیت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلک اللیلة"

سرکار نے فرمایا (جس نے عشاء کے بعد شعر کا ایک بیت پڑھا اس کی اس رات کی نماز قبول نہ ہوگی) کو حافظ ابوالفرج ابن الجوزی نے موضوعات میں موضوع قرار دیا ہے علت یہ بیان کی کہ اس حدیث کی سند میں راوی قزعہ بن سوید مجہول ہے امام احمد نے کہا یہ مضطرب الحدیث ہے ابن حبان نے کہا یہ کثیر الخطا اور فاحش الوہم ہے آخر میں ابن جوزی نے کہا جب اس کی روایت میں علتیں اس قدر کثیر ہوگئیں تو اس کی روایت سے استدلال ساقط ہوگیا۔ باوجودیکہ امام الشان نے القول المسدد میں فرمایا "لیس فی شیء مماذکره ابوالفرج مایقتضی الوضع" [ص ۳۰] یہ علتیں جو ابوالفرج نے ذکر کیں ان میں ایک بھی موضوعیت کی مقتضی نہیں۔ نیز ابن جوزی نے موضاعات میں یہ حدیث بھی ذکر کی کہ حضور رسید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عسقلان ان خوش نصیب شہروں میں سے ایک ہے جن سے روز قیامت ستر ہزار ایسے افراد اٹھائے جائیں گے جن کا حساب نہیں ہوگا اور اس میں پچاس ہزار شہداء اٹھائے جائیں گے جو وفد کی صورت میں صف بستہ اپنے رب کے حضور حاضر ہوں گے حالانکہ ان کے سر کٹے ہوئے ہاتھوں میں ہونگے اور ان کی اس رگ سے خون بہہ رہا ہوگا جو بوقت ذبح کاٹی جاتی ہے اللہ تعالیٰ کے حضور عرض کریں گے اے ہمارے رب ہمیں وہ چیز عطا فرما جس کا تو نے اپنے رسولوں کے ذریعہ ہم سے وعدہ فرمایا ہے ہمیں روز قیامت ذلت سے

محفوظ فرما۔ بلاشبہ تو وعدہ کا خلاف نہیں کرتا مولیٰ ارشاد فرمائے گا میرے بندوں نے سچ کہا ان کو سفید نہر میں غوطہ دو۔ تو وہ اس نہر سے صاف وشفاف چمکدار ہو کر نکلیں گے اور جنت میں حسب خواہش چلے جائیں گے اور وہاں کی نعمتوں سے مستفید ہوں گے۔"

ابن جوزی نے حدیث مذکور کے موضوع ہونے کی یہ وجہ بتائی کہ اس کی تمام سندوں کا مرکز ابوعقال ہے جن کا نام ہلال بن زید بن یسار ہے ابن حبان نے کہا یہ حضرت انس سے ایسی روایات موضوعہ نقل کرتا ہے جو حضرت انس نے بالکل بیان نہیں کیں۔ امام ذہبی نے میزان میں باطل کہا اور خود ابن حجر نے اسے متروک بتایا۔ ان مذکورہ طعنوں کے باوجود بھی حافظ ابن حجر نے یہ کہہ کر اس کی موضوعیت سے انکار کر دیا کہ

"ھذالحدیث فی فضائل الاعمال والتحریض علی الرباط فی سبیل اللہ ولیس فیہ مایحیلہ الشرع ولاالعقل فالحکم علیہ بالبطلان بمجرد کونہ من روایۃ ابی عقال لایتجہ وطریقۃ الامام احمد معروفۃ فی التسامح فی روایۃ احادیث الفضائل دون احادیث الاحکام" [القول المسدد جلد ا صفحہ ۲۷]

(یعنی یہ حدیث فضائل اعمال سے متعلق ہے اس میں اللہ کی راہ میں جہاد کی ترغیب اور شوق دلایا گیا ہے اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل وشرع محال جانے لہٰذا محض راوی ابوعقال کی بنیاد پر اسے باطل قرار دینا قابل حجت نہیں حالانکہ امام احمد کا طریقہ مشہور ہے کہ وہ احادیث فضائل اعمال میں تسامح سے کام لیتے ہیں برخلاف احکام کے۔)

اعلیٰ حضرت حافظ ابن حجر سے ان نصوص کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "فلیت شعری لم لایقال مثل ھذافی حدیث العمامۃ مع انہ ایضاً فی فضائل الاعمال والتحریض علی التأدب فی حضرۃ اللہ ولیس فیہ مایحیلہ الشرع ولاالعقل بل ولافیہ احد رمی بروایتہ الموضاعات کابی عقال فکیف یتجہ الحکم علیہ بالبطلان بل الوضع بمجرد کون بعض روایۃ ممن لم یعرفھم الحافظ اولم یذکرھم فلان و فلان علا ان مھدی بن میمون عندی وہم من بعض رواۃ ابن النجار لان عیسیٰ بن یونس عندابی نعیم وسفین بن زیاد عندالدیلمی انمایرویانہ عن العباس عن یزید عن میمون بن مھران کماتقدم ومیمون ھوایوب الجزری الرقی ثقۃفقیہ من رجال مسلم والاربعۃ

کما قاله الحافظ فی التقریب"

(یعنی جو طریقہ حافظ ابن حجر نے مذکورہ احادیث میں اختیار کیا وہ عمامہ والی احادیث میں کیوں نہیں اختیار فرمایا؟ حالانکہ یہ حدیث بھی فضائل اعمال سے متعلق ہے اور اس کے ذریعہ بارگاہ الٰہی کے ادب پر شوق دلایا گیا ہے اور اس میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل وشرع محال جانے بلکہ اس میں کوئی راوی بھی ایسا نہیں جسے ابوحاتم کی طرح موضوعات کا راوی قرار دیا گیا ہو تو اس روایت پر بطلان بلکہ موضوع ہونے کا حکم محض اس بنا پر کہ حافظ ابن حجر بعض راویوں کو نہیں جانتے یا فلاں فلاں نے اپنی کتابوں میں انہیں ذکر نہیں کیا کیسے درست ہوسکتا ہے۔ اور فرماتے ہیں علاوہ ازیں میرے نزدیک ابن النجار کے بعض رواۃ میں سے مہدی بن میمون کے بارے میں وہم ہے یہاں راوی میمون بن مہران ہیں۔ سند اس طرح ہے "ابونعیم کے نزدیک عیسیٰ بن یونس اور دیلمی کے نزدیک سفیان بن زیاد دونوں نے عباس سے انہوں نے یزید بن ابی حبیب سے انہوں نے میمون بن مہران سے روایت کیا ہے اور میمون سے مراد ابوایوب جزری رقی ہیں جو نہایت ثقہ فقیہ ہیں مسلم اور چاروں سنن کے رجال سے ہیں جیسا کہ خود حافظ نے تقریب میں کہا..... الخ)"

[فتاوی رضویہ ج ۳ ص ۷۹، ۸۰]

فقیر لکھتا ہے کہ عقل گر سلیم ہو تو ان نصوص ونقول کے علاوہ وہ خود بھی گواہ کافی کہ مذکورۃ الصدر حدیث میں صرف جہالت ہے اور جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع وباطل نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن اس کے برخلاف موصوف حافظ ابن حجر کے قول کا خلاصہ کرتے ہوئے بلکہ یہ کہہ لیا جائے کہ حدیث کے موضوع ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے قلم طراز ہیں "اس حدیث کی اسناد میں مجہول راویوں کی بھیڑ اکھٹا ہے اور کچھ پتہ نہیں چلتا کہ وہ کیسے راوی ہیں؟ چنانچہ ابن حجر نے صاف لفظوں میں اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ [عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت ص ۱۳]

موصوف کی مذکورہ عبارت جو صراحتًا اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ موصوف کے نزدیک اس حدیث کی علت وضع جہالت ہے موصوف کی عجلت پسندی یا پھر کتب اصول حدیث سے عدم واقفیت کا ثمرہ ہے کیوں کہ کتب اصول حدیث میں جابجا یہ صراحت موجود کہ جہالت رواۃ مستلزم وضع نہیں۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں "کسی حدیث کی سند میں راوی کا مجہول ہونا اگر اثر کرتا ہے تو صرف اس قدر کہ اسے ضعیف کہا جائے نہ کہ باطل وموضوع بلکہ علماء کو اس میں اختلاف ہے کہ جہالت سرے سے وجوہ طعن سے بھی ہے یا نہیں یہ کوئی نہیں

کہنا کہ جس حدیث کا راوی مجہول ہو خواہی باطل و مجہول ہو بعض متشددین نے اگر دعوے سے قاصر دلیل ذکر بھی کی علماء نے فوراً ردو ابطال فرما دیا کہ جہالت کو وضع سے کیا علاقہ۔ مولانا علی قاری رسالہ فضائل نصف شعبان میں فرماتے ہیں "جہالۃ بعض الرواۃ لاتقتضی کون الحدیث موضوعاً وکذا نکارۃ الالفاظ فینبغی ان یحکم علیہ بانہ ضعیف ثم یعمل بالضعیف فی فضائل الاعمال" (یعنی بعض راویوں کا مجہول یا الفاظ کا بے قاعدہ ہونا یہ نہیں چاہتا کہ حدیث موضوع ہو ہاں ضعیف کہو پھر فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل کیا جاتا ہے۔) مرقاۃ شرح مشکوۃ میں امام ابن حجر مکی سے نقل فرمایا "فیہ راو مجہول ولا یضرہ لانہ من احادیث الفضائل" (اس میں ایک راوی مجہول ہے اور کچھ نقصان نہیں کہ یہ حدیث تو فضائل کی ہے۔)

امام بدرالدین زرکشی پھر امام محقق جلال الدین سیوطی لآلی مصنوعہ میں فرماتے ہیں "لو ثبت جہالتہ لم یلزم ان یکون الحدیث موضوعاً مالم یکن فی اسنادہ من یتہم بالوضع" (یعنی راوی کی جہالت ثابت بھی ہو تب بھی حدیث کا موضوع ہونا لازم نہیں جب تک اس سند میں کوئی راوی وضع حدیث سے متہم نہ ہو۔) بعد سطور... علامہ زرقانی شرح مواہب میں فرماتے ہیں "قال السہیلی فی اسنادہ مجاہیل وھو یفید ضعفہ فقط

[فتاوی رضویہ ج ۲ ص ۴۳۶، ۴۳۷]

خلاصہ یہ کہ سند میں متعدد مجہولوں کا ہونا حدیث میں صرف ضعف کا مقتضی ہے اور صرف ضعیف کا مرتبہ حدیث موضوع ومنکر وغیرہ سے احسن واعلیٰ ہوتا ہے۔ خود موصوف بھی تو اسی کے معترف ہیں کہ جہالت کو وضع سے کچھ علاقہ نہیں۔ لکھتے ہیں "مذکورہ حدیث کے سلسلہ اسناد میں نہ تو کوئی جھوٹا راوی ہے اور نہ ہی کوئی ایسا راوی ہے جس پر جھوٹ کی تہمت ہو بلکہ عام طور پر اس کے راوی مجہول ہیں اور راویوں کی جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع قرار نہیں دیا جاتا۔ [عمامہ اور.........ص ۱۳]

موصوف آگے چل کے لکھتے ہیں "عین ممکن ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کو اس حدیث کے بعض راویوں کے وضاع وکذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہو" تو فقیر لکھتا ہے کہ موصوف کا احتمال امکان اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے کیوں کہ کسی حدیث کو موضوع کہنے میں صرف اشارہ کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ ظن غالب کے طور پر مندرج ذیل امور میں سے کوئی ایک امر درکار ہوتا ہے جنہیں محدثین نے وضع کیا ہے۔ اعلیٰ حضرت نے ان امور کا احاطہ بالتفصیل فتاوی رضویہ میں اس طرح کیا ہے فرماتے ہیں "موضوعیت یوں ثابت

ہوتی ہے کہ اس روایت کا مضمون قرآن عظیم یا سنت متواترہ یا اجماع قطعی قطعیات الدلالۃ یا عقل صریح یا حسن صحیح یا تاریخ یقینی کے ایسا مخالف ہو کہ احتمال تاویل وتطبیق نہ رہے، یا معنی شنیع وقبیح ہوں جن کا صدور حضور پرنور صلوات اللہ تعالی علیہ سے معقول نہ ہو جیسے معاذ اللہ کسی فساد یا ظلم یا عبث یا سنہ یا مدح باطل یا ذم حق پر مشتمل ہونا، یا ایک جماعت جس کا عدد حد تواتر کو پہنچے اوران میں احتمال کذب یا ایک دوسرے کی تقلید کا نہ رہے اس کے کذب وبطلان پر گواہی مستندا الی الحسن دے، یا خبر کسی ایسے امر کی ہو کہ اگر واقع ہوتا تو اس کی نقل وخبر مشہور و مستفیض ہو جاتی مگر اس روایت کے سوا اس کا کہیں پتہ نہیں، یا کسی حقیر فعل کی مدحت اور اس پر وعدہ و بشارت یا صغیر امر کی مذمت اور اس پر وعید وتہدید میں ایسے لمبے چوڑے مبالغے ہوں جنہیں کلام معجز نظام نبوت سے مشابہت نہ رہے یہ دس صورتیں تو صریح ظہور و وضوح وضع کی ہیں، یا یوں حکم وضع کیا جاتا ہے کہ لفظ رکیک وسخیف ہوں جنہیں سمع دفع اور طبع منع کرے اور ناقل مدعی ہو کہ یہ بعینہا الفاظ کریمہ حضور افصح العرب صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یا وہ محل ہی نقل بالمعنی کا نہ ہو۔ یا ناقل رافضی حضرات اہل بیت کرام علی سیدہم وعلیہم الصلوۃ والسلام کے فضائل میں وہ باتیں روایت کرے جو اس کے غیر سے ثابت نہ ہوں جیسے حدیث "لحمک لحمی ودمک دمی" اقول انصافا یوہیں وہ مناقب امیر معاویہ وعمرو بن العاص رضی اللہ تعالی عنہما کہ صرف نواصب کی روایت سے آئیں کہ جس طرح روافض نے فضائل امیر المؤمنین واہل بیت طاہرین رضی اللہ تعالی عنہم میں قریب تین لاکھ حدیثوں کے وضع کیں "کما نص علیہ الحافظ ابویعلی والحافظ الخلیلی فی الارشاد" یوہیں نواصب نے مناقب امیر معاویہ رضی اللہ تعالی عنہ میں یہ حدیثیں گڑھیں۔ "کما ارشد الیہ الامام الذاب عن السنۃ احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالی" یا قرائن حالیہ گواہی دے رہے ہوں کہ یہ روایت اس شخص نے کسی طمع سے یا غضب وغیرہما کے باعث ابھی گڑھ کر پیش کردی ہے جیسے حدیث سبق میں زیادت جناح اور حدیث ذم معلمین اطفال، یا تمام کتب وتصانیف اسلامیہ میں استقرائے تام کیا جائے اور اس کا کہیں پتا نہ چلے یہ صرف اجلہ حفاظ ائمہ شان کا کام تھا جس کی لیاقت صدہا سال سے معدوم، یا راوی خود اقرار وضع کرے خواہ صراحۃ خواہ ایسی بات کہے جو بمنزلہ اقرار ہو مثلا ایک شیخ سے بلاواسطہ بدعوے سماع روایت کرے پھر اس کی تاریخ وفات وہ بتائے کہ اس کا اس سے سننا معقول نہ ہو۔ یہ پندرہ باتیں ہیں کہ شاید اس جمع وتلخیص کے ساتھ ان سطور کے سوا نہ ملیں...... اقول رہا یہ کہ جو حدیث ان سب سے خالی ہو اس پر حکم وضع کی رخصت کس حال میں ہے اس بات میں کلمات علماء کرام تین طرز پر ہیں

(۱) انکار محض یعنی بے امور مذکورہ کے اصلاً حکم وضع کی راہ نہیں اگر چہ راوی وضاع کذاب ہی پر اس کا مدار ہو امام سخاوی نے فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث [جلد ا ص ۲۵۵] میں اسی پر جزم فرمایا ہے فرماتے ہیں "مجرد تفرد الکذاب بل الوضاع ولو کان بعد الاستقصاء فی التفشیش من حافظ متبحر تام الاستقرار غیر مستلزم لذلک بل لابد معه من انضمام شیء مما سیاتی" (یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علم حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل و محیط ہو تفتیش حدیث میں استقصائے تام کرے اور باایں ہمہ حدیث کا پتہ ایک راوی کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک درج ذیل امور (امور وضع) سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو)

(۲) کذاب وضاع جس سے عمداً نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر معاذ اللہ بہتان وافترا کرنا ثابت ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں گے وہ بھی بطریق ظن نہ بروجہ یقین کہ بڑا جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے اور اگر قصداً افترا اس سے ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں اگر چہ متہم بکذب و وضع ہو یہ مسلک امام الشان وغیرہ علماء کا ہے......

(۳) بہت علماء جہاں حدیث پر سے حکم وضع اٹھاتے ہیں وجہ رد میں کذب کے ساتھ تہمت کذب بھی شامل فرماتے ہیں...... بالجملہ اس قدر اجماع محققین ہے کہ حدیث جب ان دلائل و قرائن قطعیہ و غالبہ سے خالی ہو اور اس کا مدار کسی متہم بالکذب پر نہ ہو تو ہرگز کسی طرح اسے موضوع کہنا ممکن نہیں جو بغیر اس کے حکم بالوضع کر دے یا مشدد مفرط ہے یا مخطی غالط یا متعصب مغالط" واللہ الهادی وعلیه اعتمادی"

[فتاوی رضویہ ۲/۴۴۲،۴۴۳]

مذکورہ حدیث کی سند میں امور وضع میں سے کوئی بھی امر موجود نہیں بلکہ تمام امور مفقود لہٰذا موصوف کا قول کہ وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہوگا محض باطل و مردود۔ موصوف آگے لکھتے ہیں "ابن حجر عسقلانی نے محض جہالت راوی کی بنیاد پر اس حدیث کو باطل یا موضوع قرار نہیں دیا ہے بلکہ حدیث میں بعض ایسے راویوں کی جانب سے کچھ ایسی فحش غلطی سرزد ہو گئی کہ حافظ نے پہلے اس حدیث کو منکر قرار دیا پھر اپنی گہری معلومات کے بعد اس کے موضوع ہونے کا اعلان کر دیا..... الخ"۔ موصوف کی یہ عبارت بھی موصوف کے علم میں عدم پختگی کی دلیل ہے کیوں کہ موصوف کہیں جہالت کو علت بتاتے ہیں کہیں کہتے ہیں بعض راویوں کے وضاع و کذاب ہونے کا اشارہ مل گیا ہوگا اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ بعض راویوں کی جانب سے کچھ ایسی فحش

غلطی سرزد ہوگئی.....

موصوف خود سوچیں کہ کیا محقق کی یہ شان ہوتی ہے کہ امکان کے کچے پل پر تحقیق کی ریل چلائے؟ بلکہ اس کی شان تو یہ ہونی چاہئے کہ اذعان ویقین کے میدان میں تحقیق کے گھوڑے دوڑائے۔

موصوف اپنی متضاد عبارتوں کے پیش نظر علمی خیانتوں کے علمی مجرم ہیں لیکن قطع نظر اس سے فقیر یہاں بھی جواب دئے دیتا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اپنی مصنف ''لسان المیزان'' کے جلد ۳/۲۴۴ پر حدیث کو منکر بلکہ موضوع تک کہہ دیا بعدہ اسی صفحہ پر (بطور علت) یہ عبارت پیش کی ''ولم ارللعباس..... لاادری ممن الافة'' جس سے صرف راویوں کی جہالت ظاہر ہورہی ہے اور راویوں کی جہالت مستلزم وضع نہیں جیسا کہ سطور گزشتہ سے ظاہر۔ تو اب مفہوم واضح کہ ابن حجر نے پہلے حدیث کو منکر کہا پھر موضوع کہا اور پھر گہری معلومات کے بعد اسی صفحہ پر اس کی علت صرف جہالت بیان کی اور اپنے بیان کردہ حکم وضع سے رجوع کرنے میں تسامح سے کام لیا یا پھر ان پر یہ الزام عائد ہوگا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے ورنہ صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث پر حکم وضع نہ لگاتے۔ اور یہ بات امام الشان کی شان سے بعید تر ہے۔ گہری معلومات کے بعد موضوع کہا جاسکتا ہے تو علت بھی بیان کی جاسکتی تھی کونسی چیز مانع تھی علت بیان کرنے میں؟ لہٰذا صاف ظاہر کہ حدیث موضوع نہیں اگر موضوع ہوتی تو اس کی کوئی علت بھی ہوتی علت وضع نہ ہونا ہی اس کی عدم موضوعیت کی دلیل ہے۔

رہا موصوف کا یہ کہنا'' کہ امام سے یہ امید کی بھی کیسے جائے کہ انہوں نے صرف جہالت کی بنیاد پر حدیث کو موضوع کہا ہے کیونکہ وہ امام فن تھے مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف تھے'' اس قول کے ذریعہ موصوف نے نہ جانے کتنے ہی محدثین کے تئیں اپنی بیباک رائے کا اظہار کردیا اور باور کرادیا کہ وہ مصطلحات اصول حدیث سے واقف نہ تھے۔ کیونکہ کتنے ہی محدثین ہیں جو ذرا ذرا سی بات پر حدیث کو موضوع کہہ دیتے ہیں اور وہیں دوسرے محدثین ان کا ابطال کردیتے ہیں جیسے علامہ ابن جوزی جنھوں نے بہت سی احادیث پر حکم وضع لگایا مثلاً حدیث عسقلان کہ اس کے راویوں میں کوئی مجہول ہے کوئی مضطرب ہے کوئی کثیر الخطا ہے اور یہ تینوں علتیں ہر مصطلحات حدیث کا واقف کار جانتا ہے کہ مورث وضع نہیں پھر بھی علامہ ابن جوزی نے ان کو موضوعات میں شمار کیا تو کیا وہ موصوف کے نزدیک مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف نہ تھے؟

حدیث مذکور پر کئے گئے حافظ سخاوی کے ریمارک کا تجزیہ

موصوف لکھتے ہیں ''حافظ سخاوی نے بھی اس حدیث کو موضوع قرار دیتے ہوئے لکھا ہے ''حدیث صلاۃ بخاتم تعدل سبعین بغیر خاتم ہوموضوع کماقال شیخنا وکذا ماروا ہ الدیلمی من حدیث ابن عمر مرفوعاً بلفظ صلاۃ بعمامۃ تعدل بخمس وعشرین وجمعۃ بعمامۃ تعدل سبعین جمعۃ'' (یہ حدیث کہ انگوٹھی پہن کر نماز پڑھنا بے انگوٹھی کی ستر نمازوں کے برابر ہے... موضوع ہے اور ایسے ہی ابن عمر سے مرفوعاً روایت کردہ دیلمی کی یہ حدیث بھی (موضوع) ہے کہ عمامہ کی ایک نماز بے عمامہ کی ستر نمازوں کے برابر ہے اور عمامہ کے ساتھ جمعہ بے عمامہ کے ستر جمعوں کے برابر ہے)

اعلیٰ حضرت نے سخاوی کے اس ریمارک کو اتباع استاذ پر محمول کیا ہے فرماتے ہیں ''اما قول تلمیذہ الحافظ السخاوی .....فلم یذکروجہہ وانما تبع شیخہ الخ....

(یعنی سخاوی نے اپنے قول کی کوئی وجہ بیان نہیں کی بلکہ اپنے شیخ حافظ ابن حجر کی اتباع میں ایسا کہہ دیا ہے۔) [فتاوی رضویہ ۲/۴۴۳]

لیکن اعلیٰ حضرت کے اس جواب کو موصوف نے یہ کہہ کر رد کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ ''حافظ سخاوی کے تعلق سے یہ کہنا غیر مناسب ہے کہ انہوں نے بغیر کسی وجہ کے حدیث کو محض اپنے استاذ کی پیروی میں موضوع قرار دے دیا'' آگے لکھتے ہیں ''میرا قیاس کہتا ہے کہ حدیث کے موضوع ہونے کی جو علت حافظ ابن حجر عسقلانی پر واضح ہوئی ٹھیک وہی علت حافظ سخاوی پر بھی روشن ہوگئی تھی اسی لئے انہوں نے اپنے استاذ کی تائید کردی۔ رہی یہ بات کہ انہوں نے اس کی کوئی وجہ نہیں بیان کی تو ایسا ''المقاصد الحسنۃ'' کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے...الخ''

فقیر کے نزدیک اعلیٰ حضرت کے قول کے بجائے موصوف کی بات مان لی جائے اور سخاوی کے قول کو اتباع استاذ پر محمول نہ کیا جائے تو خود سخاوی کا اپنے قول سے عدول لازم آرہا ہے کیوں کہ وہ فتح المغیث میں فرماتے ہیں ''مجرد تفرد الکذاب بل الوضاع ولو کان بعد الاستقصاء فی التفشیش من حافظ متبحر تام الاستقرار غیر مستلزم لذلک بل لا بد معہ

من انضمام شيء مما سياتي" [فتح المغیث جلد ۱ ص ۲۵۵، فتاوی رضویہ ۲/ ۴۴۳]

(یعنی اگر کوئی حافظ جلیل القدر کہ علم حدیث میں دریا اور اس کی تلاش کامل ومحیط، تفتیش حدیث میں استقصاء تام کرے اور بااینہمہ حدیث کا پتہ ایک راوی کذاب بلکہ وضاع کی روایت سے جدا کہیں نہ ملے تاہم اس سے حدیث کی موضوعیت لازم نہیں آتی جب تک کہ مندرجہ ذیل امور (یعنی امور وضع) میں سے کوئی امر اس میں موجود نہ ہو۔)

موصوف اس عبارت کو بغور پڑھیں اور اس کے بعد سخاوی کا مذکورۃ الصدر حدیث پر کئے گئے حکم کا جائزہ لیں تو موصوف کو سخاوی کی دونوں باتوں میں تضاد نظر آئے گا اور یہ ایسے محدث سے بعید ہے۔ لہٰذا تطبیق کی ایک ہی صورت ہے کہ سخاوی کے پہلے قول کو اتباع استاد پر محمول کرلیا جائے اور دوسرے قول کو اپناتے ہوئے حدیث سے حکم وضع اٹھادیا جائے۔ اور حدیث مذکور کی علت وضع بیان نہ کرنے کے سلسلے میں موصوف کا یہ کہنا کہ ایسا تو المقاصد الحسنہ کے بہت سارے مقامات پر نظر آئے گا ایک سخاوی کیا بہت سارے ائمہ نقاد حدیثوں پر حکم لگاتے چلے جاتے ہیں مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کرتے۔

فقیر لکھتا ہے موصوف ایسی کسی ایک حدیث کی نشاندہی فرمادیتے کہ کسی نے اس حدیث کو موضوع کہہ دیا ہو اور اس کی علت بھی بیان نہ کی ہو اور نہ ہی اس میں ظاہراً کوئی علت وضع ہو اور محدثین نے اس کی گرفت نہ فرمائی ہو۔ موصوف ہرگز نہیں دکھا سکتے بلکہ اس کے برعکس بہت سی احادیث ہیں جن پر بعض محدثین نے حکم وضع وبطلان لگایا لیکن وہیں پر دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی علامہ سخاوی کو ہی لے لو "مقاصد حسنہ" میں لکھ دیا "وکذاقراءۃ سورۃ "انا انزلنٰه" عقب الوضوء لا اصل له...الخ

(یعنی وضو کے بعد انا انزلنٰہ پڑھنے کی حدیث کی کوئی اصل نہیں۔)

لیکن وہیں امام الشان علامہ ابن حجر نے گرفت فرمائی اور حدیث کو ضعیف مقبول کے درجہ میں رکھا۔

[فتاوی رضویہ ۲/ ۴۷۷]

اس کے علاوہ بھی بے شمار حدیثیں ہیں جن پر بعض محدثین نے بغیر علت یا باالعلت حکم وضع لگایا لیکن وہیں بعض دیگر محدثین نے گرفت فرمائی علامہ ابن جوزی نے صحاح ستہ اور مسند امام احمد کی چوراسی حدیثوں کو موضوع کہا حالانکہ وہ موضوع نہیں لیکن وہیں دوسرے محدثین نے گرفت فرمائی یوہیں حدیث مسواک کو ابن عبد البر نے باطل کہا لیکن سخاوی نے وہیں ان کا رد کردیا اگر تلاش کی جائیں تو ہزار ہا ایسی احادیث دستیاب ہوجائیں گی۔

موصوف نے سخاوی کے اس قول کی تائید میں عجلونی، مناوی، شوکانی اور ملاعلی قاری کی عبارتیں پیش

کیں ہیں فقیر کے نزدیک جن کا حاصل صرف اتنا ہے کہ ان محدثین نے سخاوی کے قول کو نقل کر دیا ہے اور بعض نے سخاوی ہی کی اتباع میں باطل بھی کہا ہے لیکن علت وضع کسی بھی محدث نے بیان نہیں کی لہذا شہنشاہ بریلی نے حافظ ابن حجر پر جو ایرادات پیش کیے ہیں ان پر بھی ہوں گے۔

الحاصل: جب بنیاد ہی صحیح نہیں دیوار چہ کار آمد۔

اعلیٰ حضرت نے مذکورہ حدیث کی عدم موضوعیت سے متعلق تین باتوں کا ذکر کیا ہے

اول: یہ کہ اس حدیث کی سند میں نہ کوئی وضاع نہ متہم بالوضع نہ کذاب نہ متہم بالکذب

دوم: اس میں عقل و نقل کی مخالفت بھی نہیں۔

سوئم: علامہ سیوطی نے اس حدیث کو جامع صغیر میں نقل فرمایا ہے جس کے خطبہ میں ارشاد فرمایا "ترکت القشر واخذت اللباب وصنته عماتفرد به وضاع اوکذاب" (میں نے اس کتاب میں پوست چھوڑ کر خالص مغز لیا ہے اور اسے ہر ایسی حدیث سے بچایا ہے جسے تنہا کسی وضاع یا کذاب نے روایت کیا ہے۔)

موصوف اعلیٰ حضرت سے ان تین باتوں کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "حدیث مذکور کے تعلق سے جن تین باتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے دو باتوں کی مکمل وضاحت گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے رہ گئی تیسری بات کہ حدیث مذکور موضوع نہیں ہو سکتی کیونکہ علامہ سیوطی نے اسے جامع صغیر میں نقل کیا ہے اور جامع صغیر میں موضوع حدیثوں کو چھوڑ دینے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ تو اس شوشے کو دور کرنے کے لئے جامع صغیر کے ایک عظیم الشان شارح علامہ عبد الرؤف مناوی کا یہ بیان پڑھ لینا کافی ہے وہ رقمطراز ہیں......... یعنی سیوطی نے اپنی کتاب "جامع صغیر" کو وضاع و کذاب کی روایات سے بچانے کی جو بات کہی ہے اس سے اکثر روایتیں مراد ہیں یا دعوی مقصود ہے ورنہ بہت ایسا ہوا کہ انہوں نے جس نقد کا اہتمام کیا تھا اسے انجام نہ دے سکے...... الخ" آگے لکھتے ہیں "اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ جامع صغیر میں موضوع روایتیں بھی موجود ہیں لہذا جامع صغیر کا حوالہ دیکھ کر کسی حدیث پر اطمینان کا سانس نہیں لیا جا سکتا جب تک کہ اس کی تحقیق نہ ہو جائے" اور لکھتے ہیں "سیوطی" کے ہزار دعووں کے باوجود جامع صغیر میں موضوع روایتیں منقول ہو گئیں ہیں اس کا شکوہ ملا علی قاری کو بھی ہے چنانچہ وہ حدیث مذکور ہی کے تعلق سے رقمطراز ہیں...... میں کہتا ہوں کہ ابن عمر سے مروی فضیلت عمامہ والی حدیث کو سیوطی نے ابن عساکر کے حوالے سے اپنی کتاب "جامع صغیر" میں نقل کر دیا ہے حالانکہ ان کا التزام تھا کہ اس میں موضوع روایتوں کا تذکرہ نہ

ہوگا" بعدہ موصوف لکھتے ہیں سیوطی کے دعوے کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے کہ جامع صغیر میں نقل کردہ روایتوں میں کسی روایت کا متن باطل اور موضوع ہو۔" آخر میں لکھتے ہیں "مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔"

راقم الحروف لکھتا ہے کہ موصوف کی مذکورہ بالا بحث مکمل عجلت پسندی پر مبنی ہے اور اعلیٰ حضرت کی تینوں تنقیدیں اپنی جگہ صحیح و درست مبنی بر صداقت و موافق درایت ہیں۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ مذکورہ تنقیدوں میں سے دو کی مکمل وضاحت گزشتہ اوراق میں ہو چکی ہے یہ موصوف کی خام خیالی کا نتیجہ ہے۔ فقیر نے دونوں وضاحتوں میں سے ایک کا پوسٹ مارٹم تو پیچھے اوراق میں کردیا ہے اور دوسری وضاحت کا متن حدیث کے ضمن میں ہوگا (انشاء اللہ قارئین ملاحظہ کریں گے)

اب رہی تیسری تنقید (یعنی قول سیوطی) جسے رد کرنے میں موصوف نے علامہ مناوی کے مذکورہ قول سے استدلال کرتے ہوئے لکھ دیا کہ سیوطی کے ہزار دعووں کے باوجود "جامع صغیر" میں موضوع روایتیں منقول ہوگئی ہیں۔ تو فقیر لکھتا ہے کہ موصوف سے قول سیوطی سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی کیونکہ علامہ سیوطی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میری کتاب موضوع حدیثوں سے مبرا ہے بلکہ یہ کہا کہ میری بیان کردہ حدیثوں میں کوئی وضاع یا کذاب نہیں ہوگا۔ لہٰذا پہلے موصوف کو یہ چاہئے تھا کہ جامع صغیر سے ایسی کوئی حدیث بیان کرتے جس میں کوئی وضاع وکذاب ہوتا اور پھر سیوطی کے دعوی کی تردید میں علامہ مناوی کا قول بیان کرتے۔ علاوہ ازیں موصوف ایک طرف تو قول مناوی کو بیان کرکے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جامع صغیر میں موجود روایتوں میں وضاع وکذاب بھی ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ سیوطی کے دعوے کی یہ توجیہ بھی ممکن ہے........الخ

دعوی سیوطی سے متعلق موصوف کی پیش کردہ دونوں عبارتیں متضاد ہیں لیکن فقیر کے نزدیک موصوف کی پیش کردہ توجیہ ہی زیادہ موزوں ہے بخلاف قول مناوی کے اس لئے کہ اس کو قبول کرلینے سے دعوی سیوطی بالکل بے بنیاد ہو کے رہ جائے گا اور یہ علامہ سیوطی کے تئیں اچھی بات نہیں بلکہ علامہ مناوی کے قول کی قدرے تاویل کرلی جائے تو دونوں کے دعوی اپنی جگہ درست ہو جائیں گے اس طرح کہ علامہ مناوی کا علامہ سیوطی کے دعوی سے متعلق یہ کہنا کہ جامع صغیر میں بیان کردہ بعض حدیثوں میں وضاع وکذاب بھی ہیں تو ممکن ہے کہ مناوی کا یہ دعوی ایسی حدیثوں سے متعلق ہو جو متعدد سندوں سے مروی ہو اور سیوطی کا یہ دعوی کہ میری بیان کردہ حدیث میں کوئی وضاع وکذاب نہیں ہوگا وہ اس سند سے متعلق ہو جس میں کوئی راوی وضع وکذب سے متصف نہ ہو۔ بالجملہ فقیر کے نزدیک نہ تو علامہ مناوی کا قول غلط اور نہ ہی علامہ سیوطی کا دعوی باطل و بے بنیاد بلکہ دونوں محدثین کا قول اپنی جگہ صحیح و درست اور دعوی سیوطی سے متعلق موصوف کی اپنی جانب سے

پیش کردہ توجیہ دونوں دعووں کے مطابق یہ الگ بات کہ موصوف اس توجیہ کو یہ کہہ کر رد کرنے کی کوشش کریں۔ کہ مگر یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف کے نزدیک مذکورہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق اس لئے نہیں کہ حقیقت حال تو یہ کہ موصوف مذکورہ حدیث کی سند میں وضاع وکذاب مان کر موضوع ثابت کرنے پر تلے ہیں اور اس توجیہ کو قبول کر لینے سے سارا کھیل بگڑ جائے گا۔لہٰذا یہ کہدیا جائے کہ یہ توجیہ حقیقت حال کے مطابق نہیں۔اور علامہ سیوطی کے دعوی مذکور کے جواب میں موصوف کا ملاعلی قاری کے قول سے استدلال کرنا اور یہ کہنا کہ جامع صغیر میں موضوع روایتیں منقول ہوگئیں ہیں موصوف کے محققانہ مزاج کے خلاف ہے کیوں کہ دعوی سیوطی میں تو حدیث کو وضاع وکذاب سے بچانے کی بات ہے نہ یہ کہ کوئی موضوع روایت جامع صغیر میں نہیں ہے لہذا اس جگہ ملاعلی قاری کے قول کو پیش کرنا درست نہیں اور یوں بھی ملاعلی قاری کا قول لائق اعتبار نہیں کیوں کہ انہوں نے سخاوی کی تائید میں یہ بات کہدی ہے اور سخاوی کے قول کا ابطال گزشتہ اوراق میں بحمدہ ہو چکا ہے۔

موصوف کی تحریر کردہ مذکورہ بحث سے فقیر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ موصوف نے حدیث کو موضوع بنانے میں انصاف سے کام نہیں لیا ورنہ وہ لایعنی باتوں اور غیر معقول قیاس آرائیوں سے اوراق کو سیاہ نہ کرتے بلکہ شہنشاہ بریلی کی جانب سے حدیث کی عدم موضوعیت پر پیش کردہ دلیلوں کی تردید کرتے۔علاوہ ازیں کوئی ایسی علت بیان کرتے جو حدیث کے موضوعیت پر دلالت کرتی۔

لب لباب یہ ہے کہ حدیث مذکور سند کے اعتبار سے لائق اعتبار و قابل قبول ہے کیوں کہ اس کی سند میں صرف جہالت ہے اور جہالت مورث ضعف یسیر ہے۔نہ کہ ضعف شدید علاوہ ازیں ایسی حدیث جس کے رواۃ میں جہالت ہو اور وہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہو تو ایسی حدیث درجہ حسن تک ترقی کر جاتی ہے۔اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں "جہالت راوی بلکہ ابہام بھی انہیں کم درجہ کے ضعفوں سے ہے جو تعدد طرق سے منجبر ہو جاتے ہیں اور حدیث کو رتبہ حسن تک ترقی سے مانع نہیں آتے یہ حدیثیں جابر و منجبر دونوں ہونے کے صالح ہیں

[فتاوی رضویہ ۲/۴۴۹]

لہٰذا فقیر کے نزدیک حدیث مذکور متعدد سندوں سے مروی ہونے کی وجہ سے درجہ حسن لغیرہ تک ترقی کر گئی جیسا کہ سطور مذکورہ سے صاف ظاہر ہے۔

موصوف لکھتے ہیں ''متن حدیث کے اندر ایک ایسی علت بھی موجود ہے جس سے حدیث کے موضوع ہونے کا یقین ہوتا ہے وہ یہ کہ عمامہ کی جو فضیلت اس حدیث میں بیان کی گئی ہے ٹھیک وہی فضیلت نماز باجماعت ادا کرنے کے سلسلے میں صحیح حدیثوں سے ثابت ہے......اب یہاں ایک خالی الذہن شخص کو یہ سوال ضرور پریشان کرے گا کہ عمامہ کی نماز اور جماعت کی نماز دونوں کو فضیلت کا ایک ہی درجہ حاصل ہے ؟ کیا عمامہ اور جماعت کا شریعت میں ایک ہی حکم ہے؟''

راقم لکھتا ہے کہ مذکورہ اعتراض اگر کسی خالی الذہن (جس کے ذہن میں علم کا کچھ حصہ نہ ہو) کو پریشان کرے تو محل قبول ہے لیکن ایک ایسا شخص جس کا ذہن اس بات کا مدعی ہو کہ میری رسائی علم تحقیق کے اعلیٰ زینہ تک ہے اس سے اس پریشانی کا صدور ہوا زحد تعجب خیز ہے۔

قطع نظر اس سے موصوف جواب ملاحظہ کریں

حدیث ''صلوة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك''

(مسواک کے ساتھ نماز بے مسواک ستر نمازوں سے بہتر ہے)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور کو ابو نعیم نے کتاب السواک میں دو جید و صحیح سندوں سے روایت کیا امام ضیاء نے اسے صحیح مختارہ اور حاکم نے اپنی صحیح مستدرک میں اسے ذکر کیا اور کہا شرط مسلم پر صحیح ہے۔ امام احمد و ابن خزیمہ و حارث بن ابی اسامہ و ابو یعلیٰ و ابن عدی و بزار و حاکم و بیہقی و ابو نعیم وغیرہم اجلہ محدثین نے بطرق عدیدہ و اسانیدہ متنوعہ احادیث ام المومنین صدیقہ و عبد اللہ ابن عباس و عبد اللہ بن عمرو جابر بن عبد اللہ و انس بن مالک و ام الدرداء وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے تخریج کی جس کے بعد حدیث پر بطلان کا حکم قطعاً محال بااینہمہ ابو عمر ابن عبد البر نے تمہید میں امام ابن معین سے اس کا بطلان نقل کیا علامہ شمس الدین سخاوی مقاصد حسنہ میں (مذکورۃ الصدر حدیث فضیلت عمامہ کے فوراً بعد) اسے ذکر کر کے فرماتے ہیں ''قول ابن عبد البر فی التمهيد عن ابن معين انه حديث باطل هو بالنسبة لما وقع له من طرقه '' (امام ابن معین کا یہ فرمانا اس سند کی نسبت ہے جو انہیں پہونچی۔ ورنہ حدیث تو باطل معنی ضعیف بھی نہیں اقل درجہ حسن ثابت ہے) [فتاوی رضویہ ۲/ ۲۲۷]

فقیر لکھتا ہے موصوف کو چاہئے کہ وہ حدیث مذکور کو بھی اپنے رجسٹر موضوعات میں درج کریں اس لئے کہ اس حدیث سے بھی وہی مفہوم متبادر ہو رہا ہے جو حدیث فضیلت عمامہ کے ضمن میں پایا جا رہا ہے اور اس کے رد میں بھی ایک ضخیم کتاب تحریر کریں اور مسلمانوں بلکہ خاص کر اہل علم حضرات سے اپیل کریں کہ مسواک کی یہ حدیث موضوع ہے اس پر ثواب کی نیت سے عمل نہ کریں کیوں کہ یہ حدیث صحیح حدیثوں کے متعارض ہے صحیح حدیثوں سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ جماعت کا ثواب پچیس بے جماعت نمازوں کے برابر ہے۔ اور مسواک کی نماز کا ثواب ستر بے مسواک نمازوں سے بہتر ہے عمامہ والی حدیث میں تو غنیمت ہے کہ صرف پچیس نمازوں کے برابر ثواب ہے لیکن اس مسواک والی حدیث میں تو ستر سے بھی بہتر کا دیا جا رہا ہے۔ لہٰذا حدیث مسواک موضوع و من گڑھت ہے۔

الحاصل: جو جواب موصوف اس حدیث پاک کا دیں وہی جواب ہمارے جانب سے حدیث فضیلت عمامہ کا ہوگا۔ لہٰذا مذکورۃ الصدر حدیث کے متن پر پیش کیا گیا اعتراض حلیہ صحت سے عاطل و عاری ہے اور حدیث فضیلت عمامہ متن کے اعتبار سے بھی درجہ قبول میں شمار ہوگی اسے موضوع یا شدید الضعف غیر قابل قبول ماننا حدیث اصول حدیث کے اسرار و رموز سے عدم واقفیت پر موقوف ہے۔

"عن ابی الدرداء رضی الله تعالیٰ عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله وملٰئکته یصلون علی اصحاب العمائم"

[مجمع الزوائد جلد۲ ص ۱۷۶]

(حضرت ابودرداء سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد پاک ہے بے شک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے جمعہ کے روز عمامہ باندھنے والوں پر درود بھیجتے ہیں۔)

طبرانی نے اسے ذیل اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے:

"حدثنا ابوالمحیاة عن ایوب بن مدرك عن مكحول عن ابی الدرداء عن النبی صلی الله علیه وسلم" [میزان الاعتدال ۱/۴۶۴]

(اس کے علاوہ اس روایت کو ابونعیم، ابن عدی، اور عقیلی نے بھی حضرت ابودرداء سے روایت کیا۔

[الکامل ۱/۳۴۷، ضعفاء العقیلی ۱/ ۱۱۵، حلیۃ الاولیاء ۵/ ۱۹۰]

اسناد حدیث پر کیے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم

مذکورہ حدیث کی تمام سندوں کا مرکز ایوب بن مدرک، ابوعمرو الحنفی، الیمامی، ثم الدمشقی ہے ایوب بن مدرک کے سوا کسی نے اس حدیث کو مکحول سے روایت نہیں کیا ہے۔ اور ایوب بن مدرک کو اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف قرار دیا ہے۔ چنانچہ نسائی نے فرمایا "متروك الحدیث" نیز فرمایا "لیس بثقة" ولایکتب حدیثه" ابن معین نے دوری کی روایت میں ایک جگہ اور ابن ابی خیثمہ کی روایت میں فرمایا "لیس بشیء" اور دوسری جگہ ابن الجنید کی روایت میں فرمایا "کذاب" اور ابن الجنید نے اتنے کا اضافہ کیا "قد رایته، وکتبت عنه لیس بشیء" اور دوری کی روایت میں تیسری جگہ فرمایا "لم یکن بثقة وقد کتبنا عنه" اور ابن محرز کی روایت میں فرمایا "کان یکذب" امام بخاری نے فرمایا "عن مکحول مرسل" ابوزرعہ نے فرمایا "ضعیف الحدیث" امام ابوحاتم نے فرمایا "ضعیف

الحدیث' متروك "فسوی اور صالح جزرہ نے فرمایا "ضعیف "عقیلی نے ایک حدیث منکر ذکر کرنے کے بعد فرمایا' ولا یتابع علیه وقد حدث المناکیر" ابن حبان نے کہا "یروی المناکیر عن المشاهیر، ویدعی شیوخا لم یرهم، ویزعم انه سمع منهم، روی عن مکحول نسخة موضوعة ولم یره" ابن عدی نے کہا" وایوب بن مدرك فیمایرویه عن مکحول وغیره یتبین علی روایاته انه ضعیف" وروی ایوب هذا عن مکحول مناکیره " ازدی نے کہا "متروك" ابواحمد الحاکم نے کہا "لیس حدیثه بالقائم" دارقطنی نے کہا "متروك" ذھبی نے کہا "ترکوه"

[تاریخ الدوری عن ابن معین ۲/ ۸۸،۳، ۳۳، ۳۹۳، معرفۃ الرجال ۱/ ۶۲، التاریخ الکبیر ۱/ ۴۲۳، المعرفۃ والتاریخ ۳/ ۶۱، الضعفاء الکبیر ۱/ ۱۱۵، الجرح والتعدیل ۱/ ۲۵۹، المجروحین ۱/ ۱۶۸، الکامل ۱۱ب، الضعفاء والمتروکون ۱/ ۱۵، تاریخ بغداد ۷/ ۶، الضعفاء لابن الجوزی ۱/ ۱۳۳، دیوان الضعفاء ۲۷، میزان الاعتدال ۱/ ۴۶۳، لسان المیزان ۱/ ۴۸۸، ۴۸۹، المغنی فی الضعفاء ۱/ ۹۸]

ائمہ کرام ایوب بن مدرک کی تجریح پر متفق ہیں۔ ہاں مرتبہ کی تحدید میں مختلف ہیں۔ اکثر نقاد کثرت مناکیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ نیز ایوب بن مدرک نے جن شیوخ کو دیکھا تک نہیں ان سے سماع کا دعوی کیا۔ اس لئے جمہور کے اقوال کے پیش نظر ایوب بن مدرک "متروك الحدیث" لیس بثقة" ہیں ......واللہ اعلم......

موصوف حدیث مذکور کو موضوع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں "فضیلت عمامہ پر مشتمل اس حدیث کو روایت کرنے والا راوی ایوب بن مدرک سخت ضعیف ہے اور اس پر جھوٹ بولنے کا الزام ہے لہذا یہ حدیث اپنے اسناد کے لحاظ سے نا قابل عمل قرار پاتی ہے" فقیر حقیر بعون القدیر لکھتا ہے کہ حدیث مذکور کے راوی ایوب بن مدرک کی تجریح میں ائمہ نقاد متفق ہیں ہاں مرتبہ کی تحدید میں اختلاف ہے۔ جمہور کثرت مناکیر کی بنیاد پر متروک قرار دیتے ہیں۔ بخلاف ابن معین کے کہ وہ کبھی کذاب کہتے ہیں کبھی لیس بشی ء۔ اس لئے جمہور کے اقوال کے پیش نظر ابن معین کے قول کو غیر معتبر مانا جائے گا۔ اور راوی ایوب بن مدرک کو متروک مانکر حدیث پر ضعیف ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ کیوں کہ متروک راوی کی حدیث ضعیف ہوتی ہے۔ متروک راوی سے متعلق اعلی حضرت فرماتے ہیں "ضعیفوں میں سب سے بدتر درجہ متروک کا ہے۔ جس کے بعد صرف متہم بالوضع یا کذاب دجال کا مرتبہ ہے۔ اس پر بھی علماء نے تصریح فرمائی کہ متروک کی حدیث بھی صرف ضعیف ہی ہے

موضوع نہیں۔ امام ابن حجر اطراف العشرہ پھر خاتم الحفاظ لآلی میں فرماتے ہیں " زعم ابن حبان وتبعه ابن الجوزی ان هذا المتن موضوع ،ولیس کماقال:فان الراوی وانکان متروکاعندالاکثرضعیفاًعندالبعض فلم ینسب للوضع اه مختصراً۔"

(ابن حبان نے یہ زعم کیا اور ابن جوزی نے ان کی اتباع میں کہا کہ یہ متن موضوع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگرچہ راوی اکثر کے نزدیک متروک اور بعض کے نزدیک ضعیف ہے لیکن یہ وضع کی طرف منسوب نہیں ہے اھ مختصر۔)

ابوالفرج نے ایک حدیث میں طعن کیا کہ "الفضل متروك" ،فضل متروک ہے۔ لآلی میں فرمایا۔فی الحکم بوضعه نظر فان الفضل لم یتهم بکذب۔اس کو موضوع قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ فضل متہم بالکذب نہیں۔

تعقبات میں ہے"اصبغ شیعی متروك عندالنسائی فحاصل کلامه انه ضعیف لاموضوع وبذلك صرح البیهقی"

اصبغ شیعہ ہے امام نسائی کے ہاں متروک ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ضعیف ہے موضوع نہیں اور اسی بات کی تصریح بیہقی نے کی ہے۔

حدیث چلہ صوفیاء کرام قدست اسرارہم کہ "من اخلص لله تعالیٰ اربعین یوماً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علیٰ لسانه" (جس شخص نے چالیس دن اللہ تعالیٰ کے لئے اخلاص کیا اس کے دل سے حکمت کے چشمے اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے۔)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے بطرق عدیدہ روایت کرکے اس کے رواۃ میں کسی کے مجہول، کسی کے کثیر الخطا، کسی کے متروک ہونے سے طعن کیا۔تعقبات میں سب کا جواب یہی فرمایا کہ" مافیهم متهم بکذب " یہ سب کچھ سہی پھر ان میں کوئی متہم بکذب تو نہیں کہ حدیث کو موضوع کہہ سکیں۔

یوہیں ایک حدیث کی علت یہ بیان کی" بشربن نمیر عن القاسم متروکان "بشر بن نمیر نے روایت کی اور یہ دونوں متروک ہیں۔تعقبات میں فرمایا" بشرلم یتهم بکذب' ' (بشر متہم بکذب نہیں) حدیث ابی ہریرہ "اتخذالله ابراهیم خلیلا" الحدیث.....

(اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو اپنا خلیل بنایا) پوری حدیث۔ میں کہا"تفردبه مسلمة بن

علی الخشنی وھومتروك ‘‘(اس میں مسلمہ بن علی الخشنی منفرد ہے اور وہ متروک ہے) تعقبات میں فرمایا’’مسلمۃ وان ضعف فلم یجرح بکذب‘‘(مسلمہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اس پر تجریح بالکذب نہیں) حدیث ابوہریرہ’’ثلثۃ لایعادون‘‘(تین چیزیں نہیں لوٹائی جائیں گی پر بھی مسلمہ مذکور سے طعن کیا) تعقبات میں فرمایا’’لم یتھم بکذب والحدیث ضعیف لاموضوع‘‘

(یہ متہم بالکذب نہیں اور یہ حدیث ضعیف ہے موضوع نہیں)[فتاوی رضویہ ج ۲ ص ۴۴۱]

فقیر کہتا ہے اعلیٰ حضرت کے قلم سے نکلے ہوئے مذکورہ جواہر پاروں سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ متروک کی حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ اور ضعیف کا حکم معلوم کہ فضائل میں باتفاق علماء مقبول ہے۔ ممکن ہے موصوف کے ذہن میں یہ اشکال جنم لے کہ اعلیٰ حضرت کے بیان کردہ شواہد سے تو صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ حدیث موضوع نہیں یہ کہاں ثابت کہ متروک کی حدیث فضائل میں مقبول ہے۔ تو فقیر مذکورہ اشکال کے دفعیہ کے لئے ایسی ذات سے سند پیش کرتا ہے جو ہمارے نزدیک تو ہیں ہی موصوف کے نزدیک بھی ان الفاظ کے مصداق ہیں وہ امام فن تھے مصطلحات اصول حدیث سے بخوبی واقف تھے۔ (یعنی علامہ ابن حجر) حدیث عسقلان جس کو علامہ ابن جوزی نے کتاب موضوعات میں موضوع کہا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ اس کی تمام سندوں کا مرکز ابوعقال جس کا نام ہلال بن زید بن یسار ہے ابن حبان نے کہا یہ حضرت انس سے ایسی روایات موضوعہ نقل کرتا ہے جو حضرت انس نے بالکل بیان نہیں کیں امام ذہبی نے میزان میں باطل کہا اور خود ابن حجر نے اسے متروک قرار دیا ہے باوجودیکہ علامہ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ نے حدیث کی موضوعیت سے یہ کہتے ہوئے انکار فرمادیا’’حدیث انس فی فضل عسقلان ھوفی فضائل الاعمال والتحریض علی الرباط فی سبیل اللہ ولیس فیہ مایحیلہ الشرع ولا العقل فالحکم علیہ بالبطلان بمجرد کونہ من روایتہ ابی عقال لایتجہ وطریقۃ الامام احمد معروفۃ فی التسامح فی روایۃ احادیث الفضائل دون احادیث الاحکام‘‘[القول المسدد جلد ۱/ ۲۷]

(یعنی یہ حدیث فضائل اعمال سے متعلق ہے اس میں اللہ کی راہ میں جہاد کی ترغیب اور شوق دلایا گیا ہے اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جسے عقل وشرع محال جانے لہٰذا محض راوی ابوعقال کی بنیاد پر اسے باطل قرار دینا قابل حجت نہیں حالانکہ امام احمد کا طریقہ معلوم ہے کہ وہ احادیث فضائل اعمال میں تسامح سے کام لیتے ہیں برخلاف احکام کے)

علاوہ ازیں خود موصوف نے بھی تو اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں" بالفرض وہ میسرہ بن عبید ہی ہو پھر بھی روایت قابل اعتماد نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ خود بھی متروک ہے۔ سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی علامت لگائی ہے۔" موصوف جواب دیں کہ اگر متروک کی حدیث موضوع ہوتی ہے تو پھر علامہ سیوطی نے حدیث پر ضعف کی علامت کیوں لگائی......؟

راقم کہتا ہے کہ اگر ہٹ دھرمی آڑے نہ آرہی ہو تو موصوف کو امام کے مذکورہ بیان پر (کہ متروک کی حدیث فضائل میں قابل قبول ہے) سر تسلیم خم کر لینے میں تسامح سے کام نہیں لینا چاہئے۔

اور بالفرض جمہور کے اقوال سے قطع نظر ابن معین کے قول ہی کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ بھی قدرے وضاحت طلب ہے کیونکہ ابن معین نے راوی کو کبھی لیس بشی ء کہا ہے اور کبھی کذاب۔ اور دونوں جرحوں میں بون بعید ہے جو باریک بین محققین پر مخفی نہیں۔ پھر بھی فقیر وضاحت کئے دیتا ہے تاکہ موصوف اپنے محدود مطالعہ پر آگاہ ہوسکیں۔ ابن معین کے قول لیس بشی ء کے سلسلے میں ائمہ حدیث سے متعدد نصوص وارد ہیں سب کا حاصل یہ ہے کہ ابن معین کا قول لیس بشی ء راوی کے شدید الضعف ہونے کو مستلزم نہیں بلکہ اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ اس کی حدیثیں کم ہیں یا پھر یہ کہ اس راوی کی احادیث کم ہیں۔ علامہ عبدالحی الرفع والتکمیل [ص ۲۱۲] میں فرماتے ہیں" كثير ماتجد في ميزان الاعتدال وغيره في حق الرواة نقلا عن يحيىٰ بن معين انه ليس بشيء ۔ فلاتغتربه ولاتظنن ان ذلك الراوي مجروح بجرح قوي فقدقال الحافظ ابن حجرفي مقدمة فتح الباري في ترجمة (عبد العزيز بن المختار البصري) ذكرابن القطان الفاسي ان مرادابن معين من قوله ليس بشيء يعني ان احاديثه قليلة قال السخاوي في (فتح المغيث) قال ابن القطان ان ابن معين اذاقال في الراوي (ليس بشيء) انمايريد انه لم يروِ حديثاً كثيراً۔" نیز محشی کتاب مذکور نے بھی کچھ مثالیں نقل کی ہیں" قال ابن عدي بعد ان نقل قول ابن معين ليس بشيء هو عندي لاباس به .....وقال عبد الفتاح قول ابن معين فيه ليس بشيء يعني به احاديثه قليلة"

لیکن محشی کتاب نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مذکورہ حضرات سے قول ابن معین سمجھنے میں غلطی واقع ہوئی ہے۔ حق یہ کہ کبھی اس سے ضعف راوی مراد ہوگا کبھی قلت احادیث۔ لکھتے ہیں" الجزم بان قول ابن معين في الراوي (ليس بشيء) يعني به ضعف الراوي وقديعني به قلة احاديثه في بعض الروايات۔

فقیر کہتا ہے محشی نے امام ابن حاتم کے قول سے استدلال کیا ہے جو لسان المیزان میں علامہ ابن حجر سے منقول ہے۔ محشی موصوف لکھتے ہیں ''قال ابن ابی حاتم فی الجرح والتعدیل فی ترجمۃ (خالد ابن ایوب بصری) عن یحیٰ بن معین انه قال خالد بن ایوب لاشیء یعنی لیس بثقة''

راقم کہتا ہے کہ اکابر ائمہ کرام کے اقوال کے مقابل صرف قول ابن ابی حاتم تسلیم کر لینا حقیقت سے روگردانی ہے۔ پھر بھی اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ابن حاتم کا قول ہی درست ہے تب بھی اس کا حاصل یہ ہے کہ راوی ضعیف ہے نہ کہ کذاب۔ اور راوی میں صرف ضعف یسیر مانا جائے گا غالباً اسی لئے علامہ عبدالحی نے آغاز بحث میں تحریر فرمایا'' ولا تظنن ان ذلک الراوی مجروح بجرح بقوی'' (یعنی ایسے راوی کو جرح قوی سے مجروح گمان مت کر۔)

لہٰذا راوی صرف ضعیف بضعف یسیر ہے اور ایسے راوی ضعیف کی حدیث متابعات وشواہد فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول ہے کما سبق۔ بخلاف کذاب کے کہ اگر عمداً اس سے کذب فی الحدیث ثابت ہے تو فضائل اعمال میں مقبول نہیں چہ جائیکہ احکام ومتابعات وشواہد میں۔

مذکورہ بحث سے صاف ظاہر کہ ابن معین راوی کے سلسلے میں مضطرب نظر آرہے ہیں۔ ہاں تطبیق کی ایک صورت ہے کہ ابن معین کے قول لیس بشیء کو تسلیم کر لیا جائے اور قرینہ کی بنیاد پر اس سے ضعف مراد لیا جائے تاکہ دیگر ائمہ نقاد کی جرحوں سے مطابقت ہو جائے کہ انہوں نے راوی کو صرف ضعیف مان کر فضائل اعمال وغیرہ میں مقبول ومتحمل رکھا۔ (جیسا کہ بے شمار شواہد پیچھے ذکر ہوئے)

بفرض غلط: تمام ائمہ نقاد کے مطاعن سے قطع نظر کذاب ہی مان لو تب بھی اظہر یہی ہے کہ اس کی حدیث بھی موضوع نہیں جیسا کہ اعلیٰ حضرت فیصلہ کن انداز میں تحریر فرماتے ہیں'' جو حدیث ان پندرہ قرائن سے منزہ ہو ہم نے اس کے بارے میں کلمات علماء تین طرز پر نقل کئے اصلاً موضوع نہ کہیں گے تفرد کذاب ہو موضوع تفرد متہم ہو تو موضوع...... ہمارے نزدیک مسلک اول قوی اقرب بصواب ہے۔'' دوسری جگہ فرماتے ہیں ''فی الواقع یہی اظہر ہے کہ الکذوب قد یصدق میں کلام نہیں اور یہ بھی مسلم کہ ایک شخص واحد کی روایت حدیث سے تفرد ممکن یہاں تک کہ غریب فرد میں صحیح حسن ضعیف بضعف قریب وضعف شدید سب قسم کی حدیثیں مانی جاتی ہیں تو یہ کیوں نہیں ممکن کہ کبھی موضوع بتکذیب بھی تفرد کرے اور اس حدیث خاص میں سچا ہو اس کے بطلان پر کیا دلیل قائم لاجرم یہی مذہب مہذب مقتضائے ارشادات امام ابن الصلاح وامام

نووی وامام عراقی وامام قسطلانی وغیرہم اکابر ہے ان میں سب ائمہ نے موضوع کی یہی تعریف کی فرمائی کہ وہ حدیث کہ جوزی گڑھت اور افتراء و نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بنائی گئی ہو۔علوم الحدیث امام ابو عمرو وتقریب میں ہے "الموضوع هو المختلق المصنوع" الفیہ میں ہے "شر الضعيف الخبر الموضوع الكذب المختلق المصنوع ۔ارشاد الساری میں ہے الموضوع هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسمى المختلق"۔

اعلی حضرت کے دعوی مذکور (کہ تفرد کذاب مستلزم وضع نہیں) کی تائید میں علامہ سخاوی کی درج ذیل عبارت جوان کی مصنف "فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث" میں موجود ہے۔سے بھی ہورہی ہے رقم طراز ہیں "مجرد تفرد الكذاب بل الوضاع ولو كان بعد الاستقصاء فى التفشيش من حافظ متبحر تام الاستقرار غير مستلزم لذلك بل لابد معه من انضمام شىء مما سياتى " [جلد ۱ ص ۲۵۵]

مولانا علی قاری نے موضوعات کبیر میں حدیث ابن ماجہ درباۂ اتخاذ و جاج کی نسبت نقل کیا کہ اس کی سند میں علی بن عروہ دمشقی ہے ابن حبان نے کہاوہ حدیثیں وضع کرتا تھا فرمایا "والظاهر ان الحديث ضعيف لا موضوع "اور فضیلت عسقلان کا راوی ابو عقال ہلال بن زید کو ابن حبان نے کہاوہ حضرت انس سے موضوعات روایت کرتا ہے خود ابن حجر نے اسے متروک قرار دیا اور خود ہی ایسے شدید الضعف وضاع کی حدیث کو فضائل اعمال میں متحمل رکھا۔کما سبق۔اور امام ائمہ الشان محمد بن اسمعیل کا ارشاد سنئے محمد بن اسحاق صاحب سیرت ومغازی کو ہشام بن عروہ پھر امام مالک پھر وہب پھر یحیٰی قطان نے کذاب کہا علامہ ابن حجر نے تقریب میں اسے متروک قرار دیا باوجود یکہ امام بخاری جزء القرأت خلف الامام میں توثیق ابن اسحاق ثابت فرمانے کو اس سے جواب دیتے ہیں "رأيت على بن عبد الله يحتج بحديث ابن اسحاق وقال على عن ابن عيينه مارأيت احدايتهم محمد بن اسحاق (الى ان قال) ولو صح عن مالك تناوله عن ابن اسحاق فلوبما تكلم الانسان فيرى صاحبه بشىء واحد ولا يتهمه فى الامور كلها الخ.

(میں نے علی بن عبد اللہ کو حدیث ابن اسحاق سے استدلال کرتے ہوئے پایا ہے اور علی ابن عیینہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو محمد بن اسحاق پر اتہام کرتا ہو......اور اگر امام مالک سے ابن اسحاق کے بارے میں جو کچھ منقول ہے وہ صحیح ہو تو اکثر ہوتا رہتا ہے کہ ایک آدمی

دوسرے پر کسی ایک بات میں طعن کرتا ہے اور باقی تمام امور میں اس پر تہمت نہیں لگاتا الخ۔)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں ''دیکھو صاف تصریح ہے کہ ایک جگہ کاذب پانے سے ہر جگہ متہم سمجھنا لازم نہیں'' آگے فرماتے ہیں ''یہی مذہب فقیر نے کلام امیر المومنین فی الحدیث شعبہ بن الحجاج سے استنباط کیا..... کہ انہوں نے قسم کھا کر کہا ابان بن ابی عباس حدیث میں جھوٹ بولتا ہے پھر خود ابان سے حدیث سنی اس پر پوچھا گیا فرمایا اس حدیث سے کون صبر کر سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ متہم بالکذب کی ہر حدیث موضوع نہیں ورنہ اس کی طرف ایسی رغبت اور وہ بھی ایسے امام اجل سے بمعنی چہ؟''

اور فرماتے ہیں ''کلبی کا شدید الضعف ہونا کے نہیں معلوم اس کے بعد صریح کذاب وضاع ہی کا درجہ ہے ائمہ شان نے اسے متروک بلکہ منسوب الی الکذب تک کہا ''کذبہ ابن حبان والجوز جانی وقال البخاری ترکہ یحییٰ بن مہدی وقال الدارقطنی وجماعۃ متروک'' لاجرم حافظ نے تقریب میں فرمایا ''متھم بالکذب ورمی بالرفض'' باایں ہمہ عامۂ کتب سیر وتفاسیر اس کی اور اس کی امثال کی روایات سے مالا مال ہیں علماء دین ان امور میں انہیں بلانکیر نقل کرتے رہے ہیں۔

نیز حدیث کہ چاند گہوارہ میں عرب کے چاند عجم کے سورج صلی اللہ علیہ وسلم سے باتیں کرتا حضور کو بہلاتا انگشت مبارک سے جدھر اشارہ فرماتے اسی طرف جھک جاتا'' کو بیہقی نے دلائل النبوۃ امام ابو عثمان اسمعیل بن عبد الرحمٰن صابونی نے کتاب المائتین خطیب نے تاریخ بغداد ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں سیدنا عباس بن عبد المطلب رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا اس کا مدار احمد بن ابراہیم حلبی شدید الضعف پر ہے میزان میں ہے امام ابو حاتم نے کہا ''احادیثہ باطلۃ تدلہ علی کذبہ'' باوجودیکہ اس کو امام صابونی نے فرمایا ''ھذا حدیث غریب الاسناد والمتن فی المعجزات حسن''

(اس حدیث کی سند بھی غریب متن بھی غریب باایں ہمہ معجزات میں حسن ہے۔)

مذکورہ کلام کو امام جلال الدین سیوطی نے خصائص کبریٰ میں امام احمد قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں نقل کیا اور مقرر رکھا۔

حدیث ''الدیک الابیض صدیقی وصدیق صدیقی وعدو عدو اللہ وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یبیتہ معہ فی البیت'' (مرغ سپید میرا خیر خواہ اور میرے دوست کا خیر خواہ اللہ تعالیٰ کے دشمن کا دشمن ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اسے شب کو مکان

خوابگاہ اقدس میں اپنے ساتھ رکھتے تھے) حدیث مذکور کو ابو بکر برقی نے ابو یزید انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا علامہ مناوی نے تیسیر میں فرمایا'' باسناد فیہ کذاب'' (اس کی سند میں کذاب ہے) باوصف اس کے فرمایا'' فیندب لنا فعل ذلک تاسیا بہ'' (جبکہ حدیث میں وارد ہوا تو ہمیں باقتداء حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مرغ سپید کو اپنی خوابگاہ میں ساتھ رکھنا مستحب ہے) مذکورہ تمام شواہد مع الفوائد اس بات کی غمازی کر رہے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کا مذکورہ دعوی خود اپنی اختراع نہیں بلکہ کلمات علماء اس پر موید ہیں کہ تفرد کذاب مستلزم وضع نہیں۔ ہاں کذاب وضاع جس سے عمدا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر معاذ اللہ بہتان وافتراء ثابت ہو صرف ایسے کی حدیث کو موضوع کہیں گے وہ بھی بطریق ظن نہ بروجہ یقین کہ بڑا جھوٹا بھی کبھی سچ بولتا ہے اور اگر قصدا اس سے افتراء ثابت نہیں تو اس کی حدیث موضوع نہیں اگر چہ متہم بکذب ووضع ہو۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں یہ مسلک امام الشان وغیرہ علماء کا ہے نخبہ وزہبہ میں فرماتے ہیں ''الطعن اما ان یکون لکذب الراوی بان یروی منه مالم یقله صلی الله تعالی علیه وسلم معتمدا لذلک اوتهمته بذالک الاول هوالموضوع والحکم علیه بالوضع انماهوبطریق الظن الغالب لابالقطع اذقد یصدق الکذوب والثانی هوالمتروک'' (طعن یا تو راوی کی وجہ سے ہوگا مثلا اس نے عمدا ایسی بات کی جو سرکار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی تھی یا اس پر ایسی تہمت ہو۔ پہلی صورت میں روایت کو موضوع کہیں گے اور اس پر وضع کا حکم یقینی نہیں بلکہ بطور ظن غالب ہے کیوں کہ بعض اوقات بڑا جھوٹا بھی سچ بولتا ہے اور دوسری صورت میں روایت کو متروک کہتے ہیں) [فتاوی رضویہ ۲/۴۴۴]

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب ہم راوی ایوب بن مدرک کو کذاب مان لیں۔ اور ایسا ہے نہیں کیوں کہ تمام ائمہ نے اسے ضعیف قرار دیا سوائے ابن معین کے لہذا جمہور کے اقوال کو مانا جائے گا۔

حاصل کلام جب تک کسی حدیث میں راوی کا سرکار پر عمدا افترا ثابت نہ ہو اور اس حدیث پر علماء کرام کی کی گئی حدیث موضوع کی تعریف صادق نہ آتی ہو اسے موضوع کہنا عقل ونقل کے خلاف ہے ہاں ایسی حدیث کو ضعیف بضعف شدید سے تعبیر کیا جائے گا اور شدید الضعف حدیث فضائل اعمال میں قابل قبول ہے کیوں کہ فضائل میں قبولیت کے لئے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ موضوع نہ ہو بے شمار کلمات علماء اس پر شاہد۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں'' امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں'' الضعیف غیر الموضوع یعمل به فی فضائل الاعمال'' یعنی فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے گا بس اتنا چاہئے کہ موضوع نہ ہو

مقدمہ امام ابوعمر ابن الصلاح ومقدمہ جرجانیہ وشرح الالفیہ للمصنف تقریب النواوی اوراس کی شرح تدریب الراوی میں ہے "واللفظ لهمايجوز عند اهل الحديث وغيرهم التساهل فى الاسانيدالضعيفه وروايته ماسوا الموضوع من الضعيف والعمل به من غير بيان ضعفه فى فضائل الاعمال وغيرهما ممالاتعلق له بالعقائد والاحكام وممن نقل عنه ذالك ابن حنبل وابن مهدى وابن المبارك قالوا اذارويـنا فى الحلال والحرام شددناواذارويـنافى الفضائل ونحوهاتساهلناه ملخص"

(محدثین وغیرہم علماء کے نزدیک ضعیف سندوں میں تساہل اور بے اظہار ضعف موضوع کے سوا ہر قسم حدیث کی روایت اوراس پر عمل فضائل اعمال وغیرہا امور میں جائز ہے جنہیں عقائد واحکام سے تعلق نہیں امام احمد بن حنبل وامام عبدالرحمٰن بن مہدی وامام عبداللہ بن مبارک وغیرہم ائمہ سے اس کی تصریح منقول وہ فرماتے ہیں جب ہم حلال وحرام میں حدیث روایت کریں سختی کرتے ہیں اور جب فضائل میں روایت کریں تو نرمی) نیز امام ابوزکریا نووی اربعین پھر امام ابن حجر مکی شرح مشکوۃ پھر مولانا علی قاری مرقاۃ وحرزثمین شرح حصن حصین میں فرماتے ہیں "قداتفق الحفاظ ولفظ الاربعين قداتفق العلماء على جوازالعمل بالحديث الضعيف فى فضائل الاعمال ولفظ الحرزجوازالعمل به فى فضائل الاعمال بالاتفاق" (یعنی بے شک حفاظ حدیث وعلماء دین کا اتفاق ہے کہ فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے)

بحمداللہ اوراق گذشتہ سے یہ بات ظاہروباہر کہ حدیث فضیلت عمامہ کے راوی ایوب بن مدرک پر ایسا کوئی طعن نہیں جوموجب وضع ہوبلکہ وہ ضعیف ہے اوراس کی حدیث ضعیف کہلائے گی اوراس پر عمل جائزومستحب ہے۔

﴿متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ﴾

متن حدیث کی یہ بات کہ اللہ اور اس کے فرشتے جمعہ کے دن عمامہ باندھنے والوں پر درود بھیجتے ہیں موصوف کے نزدیک قابل قبول نہیں۔ موصوف قلم طراز ہیں "اللہ اور اس کے فرشتوں کا درود بھیجنا قرآن میں دو قسم کے لوگوں کے لئے ثابت ہے۔ ایک نبی کے لئے.. جیسا کہ ارشاد پاک ہے "ان اللہ وملئکته یصلون علی النبی" (بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر درود پڑھتے ہیں) دوسرے ذکر و تسبیح میں مصروف مومنین کے لئے.. جیسے ارشاد پاک ہے "یاایھا الذین امنوا اذکروا اللہ ذکراً کثیراً وسبحوہ بکرۃ واصیلا ھو الذی یصلی علیکم وملئکته" (اے ایمان والو! اللہ کا خوب زیادہ ذکر کرو اور صبح و شام اس کی تسبیح پڑھتے رہو وہی ہے جو تم پر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے) قرآن کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ خدائے وحدہ لاشریک کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں اور صبح و شام اس کی تسبیح کی مالا جپتے رہتے ہیں تو اللہ اور اس کے فرشتے اس کی مومنانہ زندگی پر درود بھیجتے ہیں چاہے عمامہ باندھتے ہوں یا نہ باندھتے ہوں۔ ایک لمحہ کے لئے اگر عمامہ کی مذکورہ فضیلت مان بھی لی جائے تو اس میں عمامہ کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہتی۔ ایک پاکباز مومن بغیر عمامہ کے بھی یہ فضیلت حاصل کرسکتا ہے... بعد سطور.... ہاں! حدیثوں کے مطالعہ سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ یہ عظمت اور فضیلت نماز با جماعت ادا کرنے والوں کے لئے ہے چنانچہ حدیث ابوداؤد کی روایت ہے......... حضرت عائشہ سے مروی ہے...... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے صفوں میں داہنی جانب کھڑے ہونے والوں پر اللہ اور اس کے فرشتے درود بھیجتے ہیں۔ اور لکھتے ہیں جماعت نماز کے علاوہ کسی عمل خیر کرنے والے پر اللہ اور اس کے فرشتوں کا درود بھیجنا معلوم نہیں جو عظیم الشان فضیلت جماعت نماز میں شریک ہونے والوں کے لئے ظاہر ہوئی ہے کیا جمعہ کے دن صرف عمامہ لپیٹ لینے سے حاصل ہوجائے گی؟ عمامہ باندھنا اور جماعت میں شریک ہونا دونوں ہم پلہ ہیں؟ لہٰذا یہ حدیث روایت و درایت دونوں ہی اعتبار سے ناقابل عمل قرار پاتی ہے"

[عمامہ اور ٹوپی ص ۲۳،۲۴]

موصوف کا مذکورہ بیان پڑھ لینے کے بعد فقیر اس نتیجہ پر پہنچا کہ موصوف بغیر مطالعہ کے اپنے قیاس پر عمل کرتے ہوئے فیصلہ کرنے کے عادی ہیں۔ متن استحالہ ایسا ہے گویا مکڑی کا جالا۔ لیکن موصوف شاید اسے چٹان ہی تصور کرتے ہوں گے۔ موصوف کی پوری بحث کا مدار "یصلون" فعل پر ہے جو صلوٰۃ مصدر مشتق

ہے لہذا فقیر لفظ صلوۃ کی وضاحت کئے دیتا ہے تا کہ متن حدیث کا مفہوم واضح ہو جائے۔ بقول مبرد صلوۃ کے لغوی معنی رحم کرنا ہیں۔ صلوۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتو رحمت مراد ہوتی ہے اور رحمت بھی دو طرح کی ہے ایک مطلق ایک تعظیم کے ساتھ۔ دوسری خاص ہے نبی کے لئے اور پہلی نبی کے علاوہ کے لئے جیسا کہ علامہ یوسف بن اسماعیل نبہانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی کتاب مستطاب "افضل الصلوٰت علی سید السادات" میں فرماتے ہیں "کہ اللہ کی طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ تعظیم کے ساتھ پیوستہ رحمت ہے اور غیر پر مطلق رحمت ہے۔ [افضل الصلوٰت علی سید السادات مترجم، ص ۱۹]

تفسیروں سے بھی یہی مفہوم متبادر ہوتا ہے جیسا کہ ملاجیون علیہ الرحمہ نے اپنی تفسیر میں "یصلون علیٰ النبی" کی تفسیر "یعتنون باظہار شرفه وتعظیم شانه" کی ہے۔

[تفسیرات احمدیہ، ص ۴۲۳]

جلالین میں "یصلی علیکم" کی تفسیر "یرحمکم" سے کی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ مومنین پر صلوۃ کا اطلاق بمعنی مطلق رحمت ہے اور نبی پر رحمت بالتعظیم۔ اور اگر ایسا نہ مانا جائے تو پھر نبی اور غیر نبی میں کیا فرق رہ جائے گا؟ الحاصل حدیث مذکور میں صلوۃ بمعنی مطلق رحمت ہے۔ جس کا اطلاق عموماً ہر مسلمان کے لئے جائز اور صحیح ہے۔ اور جب صلوۃ کی نسبت فرشتوں سے نبی کی جانب ہو تو اس کا مطلب برکتیں نازل کرنا، رحمت کی دعا کرنا جیسا کہ شفا شریف میں ہے۔ [۱۱۴/۲]

اور جب نبی کے علاوہ کے طرف نسبت ہو تو بندوں کے لئے فرشتوں کا استغفار کرنا جیسا کہ "ھوالذی یصلی علیکم" کی تفسیر میں صاحب جلالین نے "یستغفرون لکم" فرمایا ہے

[تفسیر جلالین ص ۳۵۵]

اور استغفار ہر بندہ مومن کے لئے ہے چاہے وہ ذکر کرتا ہو یا نہ کرتا ہو قرآن مقدس میں ہے "والملائکة یسبحون بحمد ربھم ویستغفرون لمن فی الارض" اس آیت کریمہ میں فرشتوں کا استغفار بعض اہل علم کے نزدیک مطلق تمام اہل زمین کے لئے ہے چاہے وہ مومن ہوں یا کافر۔ محشی جلالین نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے لکھتے ہیں "کرخی بعضھم ابقی من فی الارض علی عمومه حیث یشمل الکفار کالبیضاوی" لیکن صاحب جلالین نے استغفار ملائکہ کو صرف مومنین کے لئے خاص قرار دیا ہے اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔ [تفسیر جلالین سورۃ الشوریٰ ص ۴۰۱]

لہذا مذکورہ بحث کے پس منظر میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث مذکور میں اللہ اور اس کے

فرشتوں کی صلوۃ کا اطلاق بندوں پر مطلق رحمت ہے اور استغفار ہے۔اور صلوۃ سے صرف درود بمعنی رحمت بالتعظیم سمجھنا غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔اور مذکورۃ الصدر حدیث میں اور جماعت کی نماز کے سلسلے میں لفظ صلوۃ میں اس طرح تطبیق ہوسکتی ہے کہ یہ رحمت ہر عمامہ والے پر نہیں ہوگی بلکہ وہ جو نمازی ہوگا اور نماز عمامہ کے ساتھ پڑھے گا، علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ رحمت میں کمی اور زیادتی ہوسکتی ہے۔قطع نظر اس تمام بحث سے موصوف یہ بتائیں کہ کیا یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ نبی یا اللہ کا ذکر کرنے والے اور جماعت نماز کے علاوہ کسی عمل خیر کرنے والے پر صلوۃ کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔؟ اگر ایسا ہے تو پھر درج ذیل حدیث کے بارے میں موصوف کا کیا خیال ہے؟ جس میں صرف دسترخوان پر بیٹھنے والوں کے لئے لفظ صلوۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔''ان الملائکۃ لاتزال تصلی علی احدکم مادامت مائدتہ موضوعۃ'' [شعب الایمان للبیہقی ۷/ ۹۹، مسند اسحاق بن راہویہ ۲/ ۴۵۳، الفردوس بماثور الخطاب ۲/ ۶۳، مجمع الزوائد ۵/ ۲۴۔]

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم علیکم بالعمائم فانها سیما الملائکة وارخو لها خلف ظهورکم

(ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا عمامہ باندھو کیونکہ یہ فرشتوں کی نشانی ہے اور اس کا شملہ پشت پر لٹکاؤ)

[مجمع الزوائد ۵/ ۱۲۰، کنز العمال ۱۵/ ۴۱۱۴۰، الحاوی للفتاوی ۱/ ۴۷۰، الحبائک مترجم ۳۲۸]

طبرانی نے اس حدیث کو حسب ذیل سند سے روایت کیا ہے

"حدثنا یحییٰ بن عثمان ثنا محمد بن الفرج المصری ثنا عیسیٰ بن یونس عن مالک بن مغول عن نافع عن ابن عمر...... الخ"

[طبرانی کبیر ۱۲/ ۳۸۳]

مذکورہ حدیث کو ابن عدی نے بھی روایت کیا ہے ان کا سلسلہ اسناد یہ ہے

"ثنا عبد العزیز بن سلیمان الحرملی ثنا یعقوب بن کعب ثنا عیسیٰ بن یونس عن الاحوص بن حکیم عن خالد بن معدان عن عباده...... الحدیث"

[الکامل ۱/ ۱۰۶]

اسناد حدیث پر کئے گئے ریمارک کا پوسٹ مارٹم

موصوف محترم حدیث مذکور کی سند میں ضعف بیان کرتے ہوئے قلم طراز ہیں "الحاصل حدیث مذکور کا سلسلۂ اسناد چار وجہوں سے ضعیف ہے۔

اس کا ایک راوی محمد بن فرج مصری ضعیف ہے۔

اور اس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت کیا ہے۔

دوسرا راوی عیسیٰ بن یونس مجہول ہے۔

تیسرا راوی احوص بن حکیم سوء حفظ میں مبتلا اور منکر ہے۔"

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف محترم کی مذکورہ وجوہ میں سے آخری وجہ قدرے قابل قبول ہے علاوہ ازیں
بقیہ وجوہ افترا پردازی کا نمونہ وغلط فہمی کا نتیجہ ہیں۔ موصوف کا محمد بن فرج مصری کو ضعیف کہنا خود ضعیف ہے
کیونکہ محمد بن فرج مصری سے متعلق علامہ ذھبی نے ''اتی بخبر منکر'' فرمایا ہے[میزان ۶/۴۹۴]
ابن حجر نے اس قول کو لسان میں بھی ذکر کیا ہے[لسان ۵/۳۳۹]

لیکن علامہ ذہبی کا یہ قول محمد بن فرج مصری کے ضعف پر صراحۃً دلالت نہیں کرتا دو وجہوں سے ان
میں سے ایک یہ کہ علامہ ذہبی نے اس حدیث کو احوص بن حکیم اور یحییٰ بن عثمان بن صالح کے ترجمہ میں ذکر
کر کے ان کے ضعف پر بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ جس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس حدیث کی نکارۃ کے ذمہ دار
یہ دونوں ہیں خاص کر احوص بن حکیم کیونکہ ائمہ نے ان پر زیادہ کلام کیا ہے۔ ماہر علل حدیث ابن عدی نے بھی
اس حدیث کو احوص بن حکیم کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے. جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ احوص بن حکیم کے مناکیر میں
ہے محمد بن فرج مصری کا کوئی قصور نہیں علامہ ہیثمی اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں'' رواہ الطبرانی
وفیہ عیسیٰ بن یونس قال الدار قطنی مجھول وذکر الذھبی ھذالحدیث فی
ترجمة یحییٰ بن عثمان بن صالح المصری شیخ الطبرانی ومع ذلک فقد
وثقه'' [مجمع الزوائد ۵/۱۲۰]

یعنی علامہ ہیثمی کے نزدیک حدیث کے ضعف کے ذمہ دار عیسیٰ بن یونس ہیں[حالانکہ یہ صحیح نہیں
کما سیاتی] ان اقوال کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے کہ محمد بن فرج مصری اس سے بری ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ علامہ
ذھبی کا قول ''اتی بخبر منکر'' راوی کے ضعف کو مستلزم نہیں جیسا کہ علامہ عبدالحی فرنگی محلی لکھنوی علیہ
رحمۃ الغنی اپنی تصنیف جلیل ''الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل'' میں رطب اللسان ہیں'' وکذا لاتظنن
من قولھم فلان روی المناکیر....انه ضعیف'' آگے چل کے علامہ ذھبی کی میزان
الاعتدال کے حوالے سے لکھتے ہیں'' وقال ایضاً فی ترجمة(احمد بن عتاب
المروزی)قال احمد ابن سعیدبن معدان ''شیخ صالح'' روی الفضائل والمنا
کیرقلت ماکل من روی المناکیریضعف انتھیٰ''

نیز آگے لکھتے ہیں وقال السخاوی فی ''فتح المغیث'' قال ابن دقیق العید
فی ''شرح الالمام'' قولھم روی مناکیرلایقتضی بمجردہ ترک روایتہ حتی
تکثر المناکیر فی روایتہ وینتھی الی ان یقال فیه منکر الحدیث الخ'' [ص ۲۰۰]

حاصل کلام: صرف منکر روایتیں لانا راوی کے ضعف کو مستلزم نہیں جب تک کہ مناکیر کی کثرت نہ ہو جائے اور اس راوی کو منکر الحدیث سے تعبیر نہ کیا جانے لگے۔ قطع نظر اس سے "اتی بخبر منکر "یعنی صرف منکر روایتیں لانا موروث ضعف ہوتا تو بہت سے ثقہ حضرات ضعف کے زمرے میں داخل ہوتے جیسا کہ محمد بن ابراہیم التیمی کے سلسلے میں احمد بن حنبل نے کہا"یروی احادیث منکرۃ" حالانکہ وہ ثقہ ہیں اور شیخین نے اس پر اتفاق کیا ہے اور حدیث انما الاعمال بالنیات میں اسی کی جانب مرجع ہے۔ کسی نے بھی ان کے ضعف کی جانب اشارہ نہیں کیا ہے۔

بالجملہ سطور مذکورہ سے یہ بات روشن کہ راوی مذکور محمد بن فرج مصری ثقہ ہیں اور "اتی بخبر منکر" سے ثقاہت میں کوئی فرق نہیں آتا جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ یہ تمام بحث تو جب ہے کہ محمد بن فرج مصری پر" اتی بخبر منکر" کا لیبل چسپاں کیا جائے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر راوی محمد بن فرج مصری کی ثقاہت میں اصلاً کلام نہیں اور حقیقت بھی یہی ہے۔ اب رہی موصوف کی بیان کردہ دوسری وجہ کہ محمد بن فرج مصری ضعیف ہے اور اس نے ثقہ راویوں کے خلاف روایت بھی کیا ہے تو یہ وجہ بھی مذکورہ بحث کی بنیاد پر باطل محض ہے کیوں کہ جب محمد بن فرج مصری کا ضعیف ہونا ثابت نہیں تو پھر ضعیف راوی کا ثقہ راوی سے مخالفت کا کیا سوال!

اور موصوف کی حدیث مذکور کے ضعف پر پیش کردہ تیسری وجہ کہ حدیث کے راوی عیسیٰ بن یونس مجہول ہیں موصوف کی غلط فہمی اور فن اسماء رجال سے عدم واقفیت کی منہ بولتی مثال ہے۔ کیوں کہ موصوف نے ابن حجر، دار قطنی، ذھبی اور ہیثمی کے حوالے سے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت کرنے والے راوی ہیں اور وہ مالک بن مغول سے روایت کرتے ہیں۔ موصوف غالباً علامہ ذھبی کی درج ذیل عبارت سے فریب کھا گئے جو میزان میں ہے "عیسیٰ بن یونس شیخ روی عن مالک قال الدار قطنی مجھول" [میزان جلد ۳/ ۳۴۸]

حالانکہ علامہ ذھبی کی اس عبارت سے بات واضح نہیں ہو رہی ہے کہ یہاں عیسیٰ بن یونس کون سے ہیں اور مالک سے کون مالک مراد ہیں۔ ہاں البتہ علامہ ابن حجر نے "لسان المیزان" میں علامہ ذھبی کے اس پورے قول کو نقل کر کے کچھ اضافہ کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مالک سے مالک بن انس مراد ہیں۔ ان کی عبارت ملاحظہ ہو "قال الدار قطنی فی غرائب مالک حدثنی علی بن احمد الأزرق المعدل بمصر، ثنا حمزہ بن علی بن العباس ثنا محمد بن

صالح بن سحرة ،ثناعلی بن احمدبن سهل الانصاری ثنا عیسیٰ بن یونس ولیس باالسبیعی ،ثنامالک بن انس عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهم رفعه قلوب المؤمنین یتعارف الله فی ارضه بالمودة الحدیث.....قال الدار قطنی هٰذا باطل ورواته عن مالک مجهولون قلت(القائل العلامة العسقلانی)دخل فی ذالک الراوی عنه والذی دونه ولم اعرف الثلاثة" [لسان المیزان ۴/۴۱۰]

لھذا معلوم ہوا کہ دارقطنی نے جس عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دیا ہے وہ مالک بن انس سے روایت کرنے والے ہیں اور ہماری بحث اس عیسیٰ بن یونس کے سلسلے میں ہے جو رملی ہیں یا سبیعی۔ پہلے کے بارے میں ابن حجر نے تقریب میں "صدوق ربما اخطا" دوسرے کے بارے میں "ثقه مامون" فرمایا [تقریب ص ۳۷۷]

البتہ علامہ البانی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وہ رملی ہیں [السلسلۃ الضعیفہ ۴/۱۱۹ رقم ۲۶۹] لھذا موصوف کا مذکورۃ الصدر حدیث کے راوی عیسیٰ بن یونس کو مجہول قرار دینا غلط و بے بنیاد ہے۔

او بر بسبیل تنزل یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ عیسیٰ بن یونس مجہول ہیں تاہم مضر نہیں کیوں کہ جب کسی راوی کو مطلق مجہول کہا جاتا ہے تو غالباً اس سے مجہول العین مراد ہوتا ہے۔اور مجہول العین راوی سے جب دو ثقہ راوی روایت کرلیں تو اس کی جہالت مرتفع ہوجاتی ہے۔علامہ عبدالحی فرماتے ہیں "ثم ان جهالت العین ترتفع بروایته اثنین عنه دون جهالت الوصف هذا عند الاکثر" بعد چند سطور فرماتے ہیں "وقال السخاوی فی فتح المغیث قال الدار قطنی من روىٰ عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته وثبتت عدالته.انتهیٰ" [الرفع والتکمیل ص ۲۴۸،۲۵۰] تو اب کیوں کہ عیسیٰ بن یونس سے دو ثقہ راویوں "یعقوب بن کعب اور محمد بن فرج مصری نے روایت کیا ہے لھذا عیسیٰ بن یونس کی جہالت منتفی ہوجائے گی۔اور وہ ثقہ راویوں کے زمرے میں داخل ہوجائیں گے بالجملہ حدیث کے ضعف پر موصوف کی بیان کردہ چار وجہوں میں سے تین تو باطل و بے بنیاد ٹھہریں البتہ آخری وجہ کچھ اس حد تک درست ہے کہ احوص بن حکیم [۱] ضعیف راوی ہے نہ کہ اس حد تک کہ اس کی روایت موضوع وشدید الضعف ہو یا یہ کہ کوئی ثقہ راوی اس سے روایت کرے تبھی معتبر ہوگا۔چنانچہ احوص بن حکیم کو نسائی نے ضعیف کہا ہے اور دوسری طرف "لیس بثقة" بھی فرمایا ہے اور ابن معین نے فرمایا "لیس بثقة، ولا مامون" دوسری جگہ فرمایا "لیس

بشیء، لاشیء''احمد بن حنبل نے ''واہ''فرمایا۔اور جوزجانی نے کہا''لیس بالقوی فی الحدیث'' اور ابن عساکر نے کہا کہ مجھے خبر ملی کہ محمد بن عوف سے ان کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا''ضعیف الحدیث''اور فسوی نے کہا''کان رجلاً مجتھداً وحدیثہ لیس بالقوی'' اور ابوحاتم رازی نے فرمایا''لیس بقوی ،منکر الحدیث'' اور ساجی نے کہا''ضعیف عندہ مناکیر'' اور ابن حبان نے''لایعتبر بروایتہ''نیز فرمایا''یروی المناکیر عن المشاہیر'' اور دارقطنی نے''منکر الحدیث''قرار دیا۔ذھبی فرماتے ہیں''ضُعّف''اور ابن حجر عسقلانی نے تقریب میں''ضعیف الحفظ'' لکھا ہے۔لیکن فقیر موصوف کی معلومات کے لئے بتادے کہ بعض محدثین نے احوص بن حکیم کی توثیق بھی کی ہے۔چنانچہ سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں''کان ثقۃ''اور امام بخاری فرماتے ہیں کہ مجھ سے علی بن مدینی نے فرمایا''کان ابن عیینہ یفضل الأحوص علیٰ ثور(یعنی ابن یزید الحمصی)فی الحدیث'' اور امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے احوص کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ علی بن عبداللہ نے کہا''کان سفیان بن عیینہ یثبتہ'' اور علی بن مدینی نے فرمایا''ھو(یعنی ثورا)عندی اکبر من الأحوص،والأحوص صالح''نیز فرمایا''ثقۃ''اور ابن عمار موصلی نے کہا''صالح''عجلی نے کہا''لأباس بہ'' اور دارقطنی نے کہا''یعتبر اذاحدث عنہ ثقۃ''علاوہ ازیں ابن عدی کامل میں فرماتے ہیں''وللاحوص بن حکیم روایات غیر ماذکرت،وھوممن یکتب حدیثہ،وقدحدث منہ جماعۃمن الثقات...ولیس فیمایرویہ متن منکرالاانہ یاتی باسانیدلایتابع علیھا''[۱/۴۰۶]

ان مذکورہ اقوال سے واضح ہے کہ احوص بن حکیم سے متعلق محدثین کرام کی مختلف آراء ونظریات ہیں۔بعض توثیق کرتے ہیں بعض تجریح پر متفق ہیں۔لیکن اکثر ائمہ کے اقوال کے پیش نظر جانب جرح کو تقویت حاصل ہوگی علاوہ ازیں جو لوگ جرح کررہے ہیں وہ احوص کو تجریح کے مختلف مراتب میں رکھ رہے ہیں۔بعض نے احوص کو ان ضعفاء میں شمار کیا ہے جن کی احادیث لائق اعتبار ہوتی ہیں اور بعض نے اس کے خلاف۔فقیر کے خیال کے مطابق فریق اول کا حکم بہت موزوں ہے بخلاف فریق ثانی کے۔کیوں کہ اس میں متشددین نقاد ہیں۔اور فریق اول میں معتدلین حضرات بلکہ متشددین حضرات بھی ہیں جیسے علامہ نسائی کہ انہوں نے راوی کو''لیس بثقۃ'' سے تعبیر کیا ہے اور یہ جرح علامہ نسائی جیسے متشدد امام نقد کے لئے جرح کے سب

سے کم درجہ پر محمول کی جاتی ہے۔ لھذا فریق اول کی بات ہی زیادہ معتبر ہوگی اور احوص بن حکیم کو ضعیف لائق اعتبار راویوں کی فہرست میں رکھا جائے گا۔

[۱] [التاریخ البادی عن ابن معین ص ۴۷، التاریخ الکبیر ۲/۱/۵۸، احوال الرجال ۱۷۱، معرفۃ الثقات ۱/۲۱۳، المعرفۃ والتاریخ ۲/۴۶۱، العلل الکبیر ۲/۹۷۲ الضعفاء الکبیر ۱/۱۲۰، الجرح والتعدیل ۱/۱/۳۲۷، ۳۲۸، المجروحین ۱/۵/۱۷، الکامل ۱/۴۰۵، الضعفاء والمتروکون ۱۵۷، سؤالات البرقانی للدارقطنی ص ۱۶، ۱۷، الضعفاء لأبی نعیم ص ۶۳، تہذیب الکمال ۲/۲۹۱، الکاشف ۱/۱۰۰، اکمال تہذیب الکمال ۱/۸۱، تقریب التہذیب ص ۳۶، تہذیب التہذیب ۱/۱۲۴۔]

اب رہا دارقطنی کا قول "یعتبر اذاحدث عنه ثقة" جس پر موصوف نے اپنی بحث کی بنیاد رکھی ہے۔ تو اولاً دارقطنی کا شمار متشددین نقاد میں ہوتا ہے اور ہم نے سطور بالا میں یہ باور کرا دیا کہ یہاں معتدلین کے خلاف متشددین کا قول قابل قبول نہیں۔ اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ دارقطنی کے علاوہ کسی بھی محدث نے احوص کی حدیث کی قبولیت کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ بلکہ بلا کسی قید و شرط کے اس کی حدیث کے اعتبار کا حکم لگایا ہے۔ لھذا اکثر ائمہ کے پیش نظر دارقطنی کا قول معتبر نہیں ہوگا۔ اور بالفرض دارقطنی کا قول تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ احوص بن حکیم سے عیسیٰ بن یونس نے روایت کیا ہے اور عیسیٰ بن یونس کا شمار ثقات میں ہے کما سبق۔ تو اب بقول دارقطنی یہ حدیث احوص بن حکیم کی سند سے بھی معتبر ہوگی۔

حاصل کلام: حدیث مذکور کی دونوں سندوں میں ایسی کوئی خرابی نہیں ہے کہ حدیث کو موضوع یا شدید الضعف کہہ کر رد کر دیا جائے۔ بلکہ پہلی سند کے تمام راوی ثقہ یا صدوق اور دوسری سند کے بعض راوی ضعیف معتبر ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو حدیث حسن لغیرہ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اور یہ حدیث بلا کسی شرط کے لائق عمل ہوگی۔ اور حدیث کے ضعف پر موصوف کی پیش کردہ ساری بحث غیر معتبر و غیر مقبول ہے۔

﴿متن حدیث کے تجزیہ پر تبصرہ﴾

موصوف نے حدیث مذکور کے متن کو بھی باطل قرار دیکر حدیث کے باطل ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لکھتے ہیں "حدیث مذکور کا متن بھی باطل ہے کیونکہ عمامہ فرشتوں کی نشانی اور ان کی پہچان نہیں اگر یہ ان کی نشانی اور پہچان ہوتی تو سارے فرشتے ہمیشہ اسے استعمال کرتے حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام جب بھیس بدل کر انسانی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آتے تو کبھی

عمامہ باندھے ہوئے ہوتے اور کبھی بغیر عمامہ کے ہوتے۔ جیسا کہ مشہور" حدیث جبرائیل" میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حضرت جبرائیل کی آمد کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کا حلیہ بیان کرتے ہیں مگر اس میں عمامہ پوشی کا کوئی ذکر نہیں جس سے صاف اشارہ ہوتا ہے کہ وہ عمامہ باندھے بغیر تشریف لائے تھے۔" [عمامہ اور ٹوپی کی شرعی حیثیت ص ۴۰]

متن حدیث کے ابطال پر پیش کردہ موصوف کی یہ دلیل از حد مضحکہ خیز ہے۔ کیونکہ یہ بات ہر ذی علم جانتا ہے کہ کسی چیز کے ذکر نہ کرنے سے اس کی نفی لازم نہیں آتی۔ ورنہ خود یہ حدیث مشہور جسے موصوف نے اپنا مستدل بنایا ہے بازیچۂ اطفال بن کے رہ جائے گی۔ کیونکہ اس میں صرف جبرائیل کے بالوں کا تذکرہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ معاذ اللہ حضرت جبرائیل کے آنکھ کان ناک منھ وغیرہ نہیں تھے۔ یا یہ حدیث جسے ابن عساکر نے تاریخ میں ذکر کیا ہے "حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور آپ کے جسم اقدس پر زرد قمیص، زرد چادر اور زرد عمامہ تھا۔" اس حدیث میں ازار کا ذکر نہیں معاذ اللہ موصوف کہیں سرکار کے ازار نہ پہننے پر اس حدیث کو مستدل نہ بنالیں۔

لب لباب یہ کہ کسی چیز کا عدم ذکر اس کی نفی کو مستلزم نہیں۔

آگے موصوف لکھتے ہیں "یونہی بخاری و مسلم کی روایت میں حضرت عائشہ سے مروی ہے "لما رجع رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم من الخندق ووضع السلاح واغتسل اتاه جبرائيل وهو ينفض راسه من الغبار ...... الحديث" (جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جنگ خندق سے لوٹے ہتھیار رکھا اور غسل کیا تو جبرائیل اپنے سر سے غبار جھاڑتے ہوئے آئے...... الحدیث) حضرت جبرائیل کا اپنے سر سے غبار جھاڑنا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ عمامہ باندھے ہوئے نہیں تھے کیونکہ عمامہ پوش ہو کر سر سے گرد و غبار جھاڑنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا اور سر کا غبار آلود ہونا عمامہ پوش نہ ہونے کا علامیہ ہے۔"

موصوف نے یہاں بھی عقل سے کام نہیں لیا اور صرف سر کے گرد آلود ہونے سے عمامہ پوش نہ ہونا سمجھ لیا۔ فقیر کا مشاہدہ ہے کہ بہت سے عمامہ پوش حضرات کھیت کھلیان وغیرہ جاتے ہیں کام کرتے ہیں اور ان کے جسم پر خاص سر پر گرد و غبار لگ جاتا ہے کیوں کہ سر کا دایاں اور بایاں اور پیچھے کا کچھ حصہ کھلا رہتا ہے علاوہ ازیں درازئ زلف کی وجہ سے بھی سر کا غبار آلود ہونا مسلم ہے۔ لھٰذا حضرت جبرائیل کے سر کا غبار آلود ہونا عمامہ پوش نہ ہونے کو مستلزم نہیں۔

حضرت عائشہ سے مروی حسب ذیل حدیث کہ سرکار نے فرمایا۔

"انی لما صعدت الی السماء رأیت اکثر الملٰئکۃ معتمین" (شب معراج میں نے اکثر فرشتوں کو عمامہ پوش دیکھا) کو موصوف نے مذکورۃ الصدر حدیث کے بطلان پر بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں "تاہم اس روایت سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ شب معراج کے ایک خاص موقع پر فرشتے عمامہ باندھے ہوئے تھے اور ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا یہ لباس رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے استقبال میں تھا۔ اور وہ بھی اکثر فرشتوں کا یہ حال تھا یعنی کچھ ایسے بھی فرشتے تھے جو عمامہ پوش نہیں تھے۔ جس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ سارے فرشتوں کی مستقل نشانی نہیں تھی ورنہ سب کے سب عمامہ پوش ہوتے"

موصوف کی بطور استدلال پیش کردہ حدیث میں لفظ اکثر ہے۔ جس سے موصوف دھوکہ کھا گئے کہ اکثر فرشتے عمامہ پوش تھے اور بعض ایسے بھی تھے جو عمامہ پوش نہ تھے۔ حالانکہ موصوف کو معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر کبھی کل کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ جیسا کہ مشہور ہے "للاکثر حکم الکل" قرآن میں بھی بے شمار مقامات پر لفظ اکثر کل کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ شہنشاہ بریلی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں" اوکلما عھدوا عھدا نبذہ فریق منھم بل اکثرھم لایؤمنون، فان اکثرکم فاسقون، ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب واکثرھم لایعقلون، ولکن اکثرھم یجھلون، یرضونکم بافواھھم وتأبی قلوبھم و اکثرھم فاسقون، یعرفون نعمت اللہ ثم ینکرونھا و اکثرھم الکفرون ، کافروں کو فرمایا ان میں اکثر ایمان نہیں رکھتے، انکے اکثر فاسق ہیں، انکے اکثر بے عقل ہیں، انکے اکثر جاہل ہیں، انکے اکثر کافر ہیں، حالانکہ وہ سب ایسے ہی ہیں...... یہاں تک کہ شیاطین کے بارے میں فرمایا" یلقون السمع واکثرھم کٰذبون" ان میں اکثر جھوٹے ہیں حالانکہ یقیناً وہ سب جھوٹے ہیں...... آیت کریمہ" ومایتبع اکثرھم الاظنا " کے تحت میں مدارک التنزیل میں ہے" المراد بالاکثر الجمیع" معالم التنزیل میں ہے" اراد بالاکثر جمیع من یقول ذلک" شہاب علی البیضاوی میں ہے" یعنی ان الاکثر یستعمل بمعنی الجمیع۔ الی آخرہ [فتاوی رضویہ ۱/ ۲۷]

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ غالباً لفظ اکثر کل کے معنی میں ہوتا ہے۔ لھذا موصوف کی پیش کردہ حدیث میں لفظ اکثر کل کے معنی میں ہے۔ اور موصوف کا یہ کہنا کہ حضور کے استقبال میں فرشتوں نے عمامہ پہنا یہ بھی موصوف کی غیر معقول قیاس آرائیوں کا ہی ایک نمونہ ہے۔ جو صواب سے کوسوں دور

ہے۔ کیونکہ جنگوں میں بھی فرشتے عمامہ پوش آتے تھے تو موصوف جواب دیں کہ استقبال کے لئے آتے تھے یا مدد کے لئے؟

موصوف آگے چل کر آیت کریمہ "یمددکم ربکم بخمسة آلاف من الملائکة مسومین" (تمہارا رب تمہاری مدد کو پانچ ہزار فرشتے نشان والے بھیجے گا) [سورہ آل عمران پارہ ۴ آیت ۱۲۵] کا سہارا لے کر متن حدیث کے بطلان پر ایک اور دلیل کا اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں" آیت اور اس کی تفسیر ملاحظہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ وہ ابن زبیر کے زرد عمامہ کو دیکھنے کے بعد عمامہ پوش ہوئے تھے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عمامہ ان کی نشانی نہیں"

فقیر کے نزدیک موصوف کی یہ دلیل بھی باطل ہے۔

کیوں کہ موصوف کی بیان کردہ آیت کی تفسیر سے یہ کہاں ثابت کہ فرشتے پہلے سے عمامہ پوش نہ تھے بلکہ عبد اللہ بن زبیر کے زرد عمامہ کو دیکھ کر عمامہ پوش ہوئے۔ کیونکہ آیت کی تفسیر سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ حضرت زبیر کے زرد عمامہ کی وجہ سے فرشتوں نے بھی زرد عمامہ پہنا۔ اس سے یہ ثابت نہیں کہ پہلے عمامہ نہ پہنے تھے ممکن ہے کہ کسی اور رنگ کا عمامہ پہنے ہوں۔ (کیونکہ اور بھی رنگ کے عمامے پہننا فرشتوں سے ثابت ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے) لیکن عبد اللہ بن زبیر کی اتباع میں رنگوں میں زرد رنگ کو فرشتوں نے ترجیح دی اور زرد عمامہ ہی پہنا۔

اور موصوف کا یہ کہنا کہ "نیز یہ ان فرشتوں کی نشانی کیسے ہوسکے گی جب کہ انسانوں میں کفار ومشرکین بھی عمامہ باندھتے تھے کیا فرشتوں کی مقدس جماعت اور ناپاک مشرکین اس نشانی میں برابر کے شریک تھے۔" فقیر نے موصوف کے اس سوال کا مکمل جواب حدیث (عمامہ کفر وایمان کے مابین خط امتیاز ہے) میں دیا ہے۔

نیز موصوف لکھتے ہیں "اور اہل زبان جانتے ہیں کہ آیت میں مسومین کا لفظ وارد ہوا ہے جو اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل حدوث فعل پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی فرشتوں کا بذریعہ عمامہ نشانی اختیار کرنے والا فعل مستقل اور مستمر نہیں تھا بلکہ وہ نوایجاد تھا اور نوساختہ تھا جو بدر کے میدان میں اترنے کے لئے تھا۔" موصوف کی اس دلیل کا یہ جواب کافی ہے کہ مسومین میں فعل نوپید صرف عمامہ کو نہ بنا کر زرد رنگ کے عمامہ کو بنایا جایا۔ اور کہا جائے کہ عمامہ پہننا تو فرشتوں کی علامت ہے مگر زرد رنگ کا عمامہ رنگ کے لحاظ سے فعل نوپید ہے کیوں کہ یہ بات ثابت ہے کہ فرشتوں نے جنگوں میں مختلف رنگ کے عمامہ پہنے ہیں۔ تفسیر خازن شریف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد منقول ہے "کان سیما الملائکة یوم بدر عمائم بیض ویوم حنین عمائم خضر"

(یوم بدر ملائکہ کی نشانی سفید عمامے اور حنین کے دن سبز عمامے تھی)

[تفسیر خازن مصری سورہ انفال جلد ۲ ص ۱۵۴]

تفسیر خازن کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہو گئی کہ فرشتوں کے عماموں کا رنگ وقتاً فوقتاً تبدیل ہوتا رہتا تھا۔ اور یہ بات کہ یہاں معرکہ بدر میں ملائکہ کی نشانی سفید عمامہ بتائی ہے۔ تو فقیر عرض کردے کہ یہ اختلاف کا ثمرہ ہے بعض تفسیروں میں سفید رنگ ہے، بعض میں کالا اور بعض میں زرد رنگ ہے جمہور مفسرین نے سفید رنگ کو راجح فرمایا ہے قطع نظر اس سے یہ بات طے ہوگئی کہ فرشتوں کے عماموں کے رنگ بدلتے رہتے تھے لھذا مسومین اسم فاعل رنگ کے اعتبار سے ہے نہ کہ عمامہ کے لحاظ سے۔ معلوم ہوا کہ عمامہ فرشتوں کی نشانی ہے لیکن رنگ کا کوئی ایک نشان نہیں۔

موصوف متن حدیث کے استحالہ پر آخری دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں ''ان ساری بحثوں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف ایک سوال کا حل تلاش کیجئے اور سوچئے کہ فرشتے جو نور کے پیکر ہیں کیا وہ عام حالتوں میں تانے بانے سے تیار کیا ہوا لباس پہنتے ہیں یا صرف اس وقت پہنتے ہیں جبکہ وہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہیں۔ پہلی بات ثابت نہیں تو پھر عمامہ ان کیا نشانی بھی نہیں اور دوسری بات بھی پورے طور پر ثابت نہیں کیوں کہ آدمی کے بھیس میں ہوتے ہوئے بھی عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح بعض فرشتوں کا حلیہ موجود ہے۔'' [عمامہ اور ٹوپی ص ۴۲]

شاید موصوف مرض نسیان میں مبتلا ہیں کیوں کہ موصوف بھول گئے کہ خود انہوں نے حدیث عائشہ پیش کر کے فرشتوں کا عمامہ پہننا ثابت کیا ہے جیسا کہ لکھا شب معراج کے خاص موقع کر فرشتے عمامہ باندھے ہوئے تھے.... الخ اگر موصوف کے نزدیک وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا تو یہ تمام بحث کرنے کی ضرورت کیا تھی؟ متن حدیث کے ابطال کو اتنا کافی تھا کہ جس عمامہ کو فرشتوں کی نشانی بتایا گیا ہے وہ عمامہ نورانی عمامہ تھا اور ہماری بحث تانے بانے کے عمامہ سے متعلق ہے لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے۔ حالانکہ موصوف نے ایسا کچھ نہیں کیا۔ موصوف خود سوچیں! کہ جنگوں میں فرشتے نورانی شکل میں آتے تھے جنہیں لوگ دیکھ نہیں پاتے تھے تو سرکار کو چاہئے تھا کہ لوگوں پر ان کا تمام حلیہ بیان فرماتے اور اگر عمامہ ہی بیان کرنا مقصود تھا تو یہ بھی فرماتے کہ وہ عمامہ تانے بانے کا نہیں تھا اور موصوف کا یہ کہنا'' کہ آدمی کے بھیس میں عمامہ اور بے عمامہ دونوں طرح آتے تھے'' غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ جو دلیلیں موصوف نے فرشتوں کے بے عمامہ آنے پر پیش کی تھیں باطل و بے بنیاد ٹھرائی جا چکی ہیں۔ لہٰذا یہ ثابت کہ فرشتے انسانی شکل میں بھی عمامہ کے ساتھ آتے تھے بغیر عمامہ آنے کی کہیں صراحت نہیں۔

حاصل بحث: متن حدیث کے ابطال پر موصوف کی پیش کردہ دلیلیں تار عنکبوت سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتیں ہیں۔ لھذا اسناد حدیث کے درست ہونے کے ساتھ ساتھ متن حدیث بھی بالکل صحیح و درست ہے۔ اور یہ حدیث اپنی سند اور متن کے لحاظ سے درجہ حسن لغیرہ میں داخل ہے۔ اس کے باوجود بھی حدیث کو موضوع یا ضعیف کہنا علم حدیث واصول حدیث سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

☆☆☆

عمامہ ٹوپی کے ساتھ ہی سرکار کی اصل سنت ہے

عن ابی جعفر بن محمد بن علی بن رکانہ عن ابیہ ان رکانۃ صارع النبی فصرعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکانۃ وسمعت النبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول فرق مابیننا وبین المشرکین العمائم علی القلانس (سرکار نے فرمایا ہمارے اور مشرکین کے مابین ٹوپیوں پر عمامے خط امتیاز ہیں)

[سنن ابی داود شریف ۲/ ۵۶۳]

مذکورہ حدیث کو ابوداود نے روایت کر کے سکوت اختیار فرمایا اور امام ترمذی نے فرمایا "ھذا حدیث غریب واسنادہ لیس بالقائم" (یعنی یہ حدیث غریب ہے اور اس کا اسناد قائم نہیں) [ترمذی شریف ۱/ ۳۱۸] لیکن ان دونوں محدثین کے برخلاف موصوف نے حدیث مذکور کو نا قابل استشہاد واستنباط قرار دیا ہے جو سراسر حدیث کے ساتھ ناانصافی بددیانتی ہے کیوں کہ حدیث مذکور کے سلسلہ سند میں جہالت کے علاوہ اور کوئی علت موجود نہیں جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا "لا نعرف ابا الحسن العسقلانی ولا ابن رکانۃ" [ترمذی شریف ۱/ ۳۱۸] اور صرف یہی علت شوکانی نے بھی بیان کی ہے لکھتے ہیں "وبین ان فیہ مجھولین" [الفوائد المجموعہ بحوالہ عمامہ اور ٹوپی] رہا امام ترمذی کا اسناد قائم نہ ہونے کا حکم لگانا تو یہ کوئی ایسی علت نہیں جس سے حدیث پر کوئی خاص اثر پڑے اور وہ غیر مقبول ہو جائے۔

شیخ ابن تیمیہ کے درج ذیل قول سے یہ بات ظاہر ہے "ھذا القدر لا یمنع ان یعتضد بھذا الحدیث ویستشھد بہ" (یعنی امام ترمذی کی اتنی تنقید سے اس حدیث کو دلیل اور گواہ کے طور پر پیش کرنا ممنوع نہ ہوگا) اور بالفرض امام ترمذی کی بیان کردہ اس علت کو مؤثر خاص تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی وہ حدیث مذکور میں کچھ کام نہ آئے گی کیوں کہ ملاعلی قاری نے اس کے دو جواب دیگر حدیث مذکور میں عمل کرنے سے محروم کردیا ہے۔ ملاعلی قاری نے اس کے دو جواب دئے ہیں ایک تو سکوت ابی داؤد، دوسرا ابوداؤد اور ترمذی دونوں سندوں کا آپس میں ایک دوسرے کو تقویت دینا۔ فرماتے ہیں "رواہ ابوداود وسکت عنہ، ولعل اسنادہ قائم اویحصل القیام بھما" [مرقاۃ المفاتیح ۸/ ۲۱۵]

(یعنی ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے شاید کہ اس کا اسناد قائم ہو یا ابوداؤد و ترمذی دونوں کی سندیں آپس میں مل کر سند کے قائم ہونے میں کام آئیں گی)

موصوف نے ملاعلی قاری کے دونوں جوابوں کو اصولی غلطی اور تسامح پر محمول کیا ہے۔ ملاعلی قاری کے پہلے جواب یعنی سکوت ابی داؤد سے اسناد قائم ہوسکتی ہے کے رد میں موصوف رقمطراز ہیں "مختلف علماء نے ان کے سکوت کو تشریح طلب سمجھا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے، جن حدیثوں میں سکوت سے کام لیا گیا ہے اگر وہ بخاری ومسلم میں ہوں تو صحیح ہیں اور اگر کسی میں نہیں تو دوسرے کسی محدث نے ان حدیثوں کی جو پوزیشن ظاہر کی ہے مانی جائے گی اور اگر وہ نہ تو بخاری ومسلم میں ہوں اور نہ ہی کسی محدث نے ان کی پوزیشن ظاہر کی ہو تو ابن صلاح اور نووی کے مطابق انہیں "حسن" میں شمار کیا جائے گا اور صحیح کے مرتبہ تک نہیں پہنچایا جائے گا۔ ....لہذا ہم بھی اسی قانون کی روشنی میں تلاش کرتے ہیں کہ حدیث رکانہ کی کیا پوزیشن ہے؟ ہم دیکھ رہے ہیں کہ یہ بخاری ومسلم کی حدیث نہیں، البتہ امام ترمذی نے اس کی پوزیشن کو خوب ظاہر کردیا ہے جس کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ مذکورہ حدیث کا اسناد قائم نہیں۔ دوسرے جواب کے جواب میں لکھتے ہیں، ملاعلی قاری نے اس حدیث کو قائم بنانے کی دو صورتیں نکالیں تھیں ایک تو امام ابوداؤد کا سکوت جو گذشتہ توجیہ سے ناقابل قبول ٹھہرا دوسری صورت پیش کرتے ہوئے وہ رقمطراز ہیں "اویحصل القیام بھما" (یعنی ترمذی اور ابوداؤد کی سندیں آپس میں مل کر مقبول ہوسکتی ہیں) حالانکہ ترمذی اور ابوداؤد کی سندیں آپس میں ایک دوسرے کو قوت وقیام پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیوں کہ دونوں کی سندوں میں ایک ہی مجہول راوی ہیں جس سے اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا یہ حدیث حصول قیام سے محروم ہوکر ناقابل قبول ہی رہیں۔"

[عمامہ اور ٹوپی......ص ۶۹]

فقیر موصوف کی مذکورہ بالا بحث کا بالاستیعاب جائزہ لینے کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ موصوف کے پاس کتابوں کا ذخیرہ تو ہے جیسا کہ حوالجات سے ظاہر لیکن انہیں پڑھنے کا وقت یا پھر سمجھنے کا مادہ نہیں ہے۔
موصوف سے گزارش ہے کہ تمام کتابوں سے قطع نظر خاص کر ''فتاوی رضویہ'' کا مطالعہ رکھیں! تا کہ علم حدیث واصول حدیث کے وہ اسرار ورموز جو خود موصوف کے قول کے مطابق فاضل بریلوی پر پوشیدہ رہے وہ موصوف پر منکشف ہو جائیں۔ کیوں کہ مذکورہ بالا بحث علم حدیث واصول حدیث سے عدم واقفیت کا ہی ثمرہ ونتیجہ ہے۔
ورنہ موصوف ملا علی قاری کے دوسرے جواب کے رد میں یہ نہ کہتے کہ ترمذی اور ابوداؤد کی سندیں آپس میں مل کر ایک دوسرے کو قوت وقیام پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتیں کیوں کہ دونوں کی سندوں میں ایک ہی مجہول راوی ہیں جس سے اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ موصوف اگر فتاوی رضویہ کا مطالعہ رکھیں گے تو پتہ چلے گا کہ صرف دوسندیں اور دونوں میں ایک ہی علت اور دونوں میں ایک ہی مجروح راوی بھی حدیث کو قوت وقیام پہنچانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جیسا کہ اعلی حضرت فرماتے ہیں ''حصول قوت کے لئے کچھ بہت سے ہی طرق کی حاجت نہیں صرف دو بھی مل کر قوت پا جاتے ہیں........ تیسیر میں فرمایا ''ضعيف بضعف عمرو بن واقد لكنه يقوى بوروده من طريقين'' (یعنی حدیث تو اپنے راوی عمرو بن واقد متروک کے باعث ضعیف ہے مگر دو سندوں سے آ کر قوت پا گئی) [فتاوی رضویہ ۲/ ۴۴۹]
اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قوت وقیام کے لئے دوسندیں بھی کافی ہیں اگر چہ دونوں سندوں میں ایک ہی علت پائی جائے۔ لہٰذا اب موصوف کا ملا علی قاری کے آخر الذکر جواب کو اصولی غلطی سے تعبیر کرنا خود ایک بہت بڑی غلطی ہے اور ملا علی قاری کا جواب آخر اپنی جگہ صحیح ودرست۔
رہا اول الذکر جواب ملا علی قاری کی جانب سے تو وہ بھی صحیح ودرست ہے۔ موصوف کا اسے نا قابل قبول ماننا موصوف کی خود اعتمادی وخوش فہمی کا ثمرہ ہے۔ کیوں کہ سکوت ابی داؤد کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث ابوداؤد کے نزدیک صالح ہے۔ اعلی حضرت نے لفظ صالح کے دو معنی نقل فرماتے ہیں لکھتے ہیں ''ابوداؤد کے کلام میں لفظ صالح استدلال اور اعتبار دونوں کو شامل ہے [فتاوی رضویہ ۲/ ۴۷۱]
علامہ ابن حجر النکت میں لفظ صالح سے متعلق فرماتے ہیں ''قوله: وما لم اقل فيه شيئا فهو صالح'' على ان مراده انه صالح للحجة'' ''هو الظاهر''
[النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۴۳]
بالجملہ مذکورہ بالا دونوں عبارتیں اس بات کا صاف پتہ دے رہی ہیں کہ سکوت ابوداؤد کا تقاضہ یہ

ہے کہ وہ حدیث کم سے کم احتجاج کے لائق تو رہے گی نہ کہ وہ نا قابل قبول ٹھہرے۔لہٰذا اب موصوف کا یہ کہنا کہ یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے استشہاد و استنباط کے لائق نہیں۔غلط ٹھہرا۔

فقیر اتمام مقصد کے لئے سکوت ابی داؤد سے متعلق کچھ اور روشنی ڈالے دیتا ہے۔علامہ ابن حجر نے سکوت ابی داؤد کی چند صورتیں نکالی ہیں صحیح یا حسن لذاتہ،حسن لغیرہ،ضعیف قابل احتجاج،فرماتے ہیں" ومن هنايتبين ان جميع ماسكت عليه ابوداؤد لايكون من قبيل الحسن الاصطلاحي بل هو على اقسام:منه ماهوفي الصحيحين اوعلى شرط الصحة،ومنه ماهومن قبيل الحسن لذاته،ومنه ماهومن قبيل الحسن اذااعتضد،وهذاالقسمان كثيرفي كتابه جداً،ومنه ماهوضعيف،لكنه من رواية من لم يجمع على تركه غالبا،وكل هذه الاقسام عنده تصلح لاحتجاج بها" [النکت علی کتاب ابن الصلاح ص ۱۴۷]

مذکورہ بالا عبارتوں سے صاف ظاہر کہ حدیث رکانہ کو زیادہ سے زیادہ ضعیف مانا جاسکتا ہے لیکن وہ بھی قابل قبول ہے کیوں کہ اس میں ایسا کوئی راوی نہیں جس کے ترک پر اجماع کیا گیا ہو۔فقیر لکھتا ہے کہ ضعیف اسی وقت تسلیم کیا جائے گا جب کہ اس کے کوئی جابر نہ ہو اور اگر کوئی منجبر ہو تو پھر حسن کے درجہ ہی میں رکھا جائیگا۔جیسا کہ یہی ابن حجر کے درج ذیل عبارت سے مستفاد

والحق ماوجدناه في سننه مالم يبينه،ولم ينص على صحته اوحسنه احد ممن يعتمدفهوحسن،وان نص على ضعفه من يعتمد اوراى العارف في سنده مايقتضي الضعف ولاجابر له حكم بضعفه ولم يلتفت الى سكوت ابى داود" قلت وهذاهوالتحقيق"

(یعنی ایسی حدیث جس کو ہم نے ان کے سنن میں پائیں اور اس پر کوئی حکم بیان نہ کیا گیا ہو کسی اور محدث نے بھی اس کی صحت اور حسن ہونے پر کوئی نص نہ کی ہو تو وہ حسن ہے اور اگر کسی معتمد محدث نے اس کے ضعف کا فیصلہ کیا ہو اور اس حدیث کا کوئی جابر بھی نہ ہو جو جبر نقصان کر سکے تو اب اس حدیث کو ضعیف کہا جائے گا۔اور سکوت ابی داود کی جانب التفات نہ کیا جائے گا۔)

سطور بالا کی روشنی میں اگر حدیث رکانہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات بآسانی حل ہو جائے گی کہ یہ حدیث حسن ہے کیوں کہ اس پر ترمذی نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے لیکن دو سندوں کا آپس میں ملنا جبر نقصان

کا کام کرتا ہے لہٰذا ایسی حدیث ضعیف جس کا کوئی جابر مل جائے ضعیف نہیں رہتی بلکہ حسن ہو جاتی ہے الحاصل حدیث رکانہ کو باطل یا ضعیف نا قابل استشہاد و استنباط ماننا غلط ہے بلکہ یہ حدیث حسن ہے قابل استدلال و استنباط ہے۔شاید اسی روشنی میں شیخ ابن تیمیہ نے حدیث رکانہ کو حسن مانا ہے جسے خود موصوف نے تحریر کیا ہے لکھتے ہیں"وھذا یقتضی انہ حسن عند ابی داؤد"یعنی اس سکوت کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورۃ الصدر حدیث ابوداؤد کے نزدیک حسن ہے۔[اقتضاء الصراط المستقیم ص ۸۶،بحوالہ عمامہ اور ٹوپی......]

متن حدیث پر پیش کردہ توجیہ کا تجزیہ

محدثین نے حدیث مذکور کے دو مفہوم بیان فرمائے ہیں۔

پہلا یہ کہ مسلمانوں کے عمامے ان کی ٹوپیوں پر ہوتے تھے اور مشرکین کے عمامے بغیر ٹوپی کے علامہ اور دیگر شراح حدیث نے یہی مطلب اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ طیبی شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں"نحن نتعمم علی القلانس وھم یکتفون بالعمائم انتھی"[مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

ابن الملک اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا ہے۔حدیث کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ"مسلمان ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے تھے اور مشرکین صرف ٹوپی پہنتے تھے۔ملا علی قاری نے اسی مفہوم کو ترجیح دی ہے۔[مرجع سابق]اور یہی ترجیح جمہور کے نزدیک قابل قبول ہے اور اسی پر علماء کا عمل ہے اور اگر پہلے مفہوم کو تسلیم کر لیا جائے تو ایک بڑی خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ یہ حدیث بعض دوسری حدیثوں سے ٹکرا رہی ہے کیوں کہ دوسری حدیثوں میں ہے کہ سرکار ٹوپی پر عمامہ باندھتے اور کبھی بغیر ٹوپی کے۔اور مذکورہ حدیث یہ پتہ دے رہی ہے کہ عمامہ بغیر ٹوپی کے مشرکین کا پہناوا ہے تو معاذ اللہ سرکار مشرکین کے پہناوے کو استعمال کر رہے ہیں۔لیکن آخر الذکر مفہوم کو قبول کر لینے سے یہ تعارض بآسانی دور ہو جائے گا۔یوں کہ دوسری روایتوں سے یہ ثابت کہ سرکار نے عمامہ ٹوپی بغیر ٹوپی دونوں طرح استعمال فرمایا۔صرف ٹوپی کا استعمال ثابت نہیں۔اور جن احادیث میں ٹوپی کا ثبوت ہے ان احادیث میں کئی احتمالات ہیں۔اور ضابطہ ہے"اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"اس کی مکمل بحث آگے آرہی ہے۔بالجملہ سرکار سے تنہا ٹوپی پہننا ثابت نہیں۔تو اب حدیث کا یہ مفہوم کہ مسلمان ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے تھے اور کفار و مشرکین صرف ٹوپی پہنتے تھے ہی زیادہ موزوں و مناسب اور عقل و نقل کے مطابق ہے۔نقول علماء بھی اس پر شاہد عدل ہیں ملا علی قاری لکھتے ہیں"وعن الجزری قال بعض العلماء السنۃ ان یلبس القلنسوۃ والعمامۃ

فاما لبس القلنسوة فهو زی المشرکین" بعد سطور، ولم یرانه لبس القلنسوة بغیر العمامة " علامہ عبدالحی اسی دوسری توجیہ کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں "اور اگر حدیث کا یہی مفہوم لیا جائے اور فرق اس طرح بیان کیا جائے کہ ہم ٹوپی پر عمامہ باندھتے ہیں اور وہ لوگ صرف ٹوپی اوڑھتے ہیں۔ تو عمدۃ التحریر کی عبارت "یعنی (کبھی نبی ٹوپی کو عمامہ کے نیچے رکھتے اور کبھی عمامہ بے ٹوپی کے باندھتے تھے) مخالفت نہیں رہے گی۔ اور اسی دوسری صورت کو صاحب فتح الودود نے اختیار کیا فرماتے ہیں "ای انهم یکتفون بالقلانس وبه صرح القاضی ابوبکر فی شرح الترمذی" (یعنی کافر اکتفاء کرتے ہیں ٹوپیوں پر اور اسی کی صراحت قاضی ابوبکر نے شرح ترمذی میں کی) اور علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں فرمایا "وقال ابن العربی ای ان المسلمین یلبسون القلنسوة وفوقها العمامة اما لبس القلنسوة وحدها فزی المشرکین " اور امیر المومنین حضرت علی سے بروایت ابن ابی شیبہ ایک حدیث اسی معنی کی مؤید ہے فرماتے ہیں "ان العمامة حاجز ای ممیز بین المسلمین لانهم یتعممون والمشرکین لاعمائم لهم کذا قال الزرقانی انتهی۔ [فتاوی عبدالحی مترجم ص ۴۲۸، ۴۲۹]

اعلی حضرت اسی حدیث کے پس منظر میں فرماتے ہیں کہ علامہ مناوی تیسیر شرح جامع صغیر میں اس حدیث کے نیچے لکھتے ہیں "فالمسلمون یلبسون القلنسوة وفوقها العمامة اما لبس القلنسوة وحدها فزی المشرکین فالعمامة سنة"

مذکورہ بالا نصوص مع الخصوص سے یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ٹوپی مشرکین کا پہناوا اور خلاف سنت ہے۔ لیکن موصوف نے ملا علی قاری کے کلام کو مضطربانہ کلام سے تعبیر کیا ہے اور اعلی حضرت کو ان کا ترجمان بتایا ہے لکھتے ہیں "ملا علی قاری کبھی ٹوپی کو کافروں کا پہناوا بتاتے ہیں کبھی اسے خلاف سنت قرار دیتے ہیں اور کبھی بعض شہر کے بدعتیوں کا پہناوا ظاہر کرتے ہیں اس کے بعد پھر پلٹ کر یہ بھی کہتے ہیں "لکن صار شعار لبعض المشائخ الیمن" (یعنی ٹوپی اگرچہ مشرکین کا پہناوا رہا ہو مگر آج یہ ہمارے کچھ یمنی بزرگوں کا شعار بن چکا ہے) یہ ہے ملا علی قاری کا مضطربانہ کلام جس سے سمجھ میں نہیں آتا کہ ٹوپی کو مشرکین کا پہناوا سمجھ کر چھوڑ دیا جائے یا یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلا جائے؟ فاضل بریلوی بھی چونکہ اس بات کے طرفدار ہیں...... بعد سطور ٹوپی کو مشرکین کی وضع قرار دینے والے علماء سخت غلطی کر رہے ہیں کیا انہیں نہیں معلوم کہ ٹوپی پہننا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں سے ثابت ہے اور عرب کے مشرکین تو عمامہ باندھتے تھے پھر یہ ان کی وضع کیسے ہوسکتی ہے؟

[عمامہ اور ٹوپی.....]

موصوف نے اپنی اس عبارت کے ذریعہ نہ جانے کتنے علماء متقدمین ومتاخرین جیسے علامہ زرقانی، ابن عربی مالکی، صاحب فتح الودود، امام جزری، قاضی ابوبکر، علامہ عزیزی، ملا علی قاری، علامہ عبدالحی اعلیٰ حضرت اور خود اس دور کے اکثر علماء کرام کے تئیں اپنی بے باک رائے کا اظہار کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ علماء کرام غلطی پر ہیں اور ان کی تحقیق غلط و بے بنیاد ہے اور میری تحقیق ہی صحیح و درست ہے۔

حالانکہ فقیر کے نزدیک موصوف کی تحقیق تار عنکبوت کی بھی حیثیت نہیں رکھتی کیوں کہ موصوف کی تحقیق کا دارومدار مشرکین عرب کے عمامہ پوش تسلیم کر لینے پر ہے اور فقیر نے حدیث آتی [عمامہ کفر و ایمان کے مابین خط امتیاز ہے] میں مشرکین عرب کے عمامہ پوش ہونے پر موصوف کی دی ہوئی تمام دلیلوں کی مدلل تردید کی ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ عمامہ مومنین کا لباس ہے۔ اور موصوف کو ملا علی قاری کے کلام میں جو اضطراب نظر آرہا ہے وہ موصوف کی حقیقت سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ کیا بات تھی کہ ملا علی قاری کی پیش کردہ آدھی عبارت ''لکن صار شعارلبعض المشائخ الیمن'' تو موصوف نے لکھدی جس سے آدمی ذہنی خلجان میں مبتلا ہو جائے اور بعد کی آدھی عبارت موصوف ہضم کر گئے جس میں مذکورہ عبارت کا خلاصہ اور جواب مضمر تھا موصوف کے پاس مرقاۃ المفاتیح ہو تو دیکھیں ملا علی قاری نے موصوف کے ذہن میں پیدا شدہ اضطراب کا سد باب اس طور فرمایا ہے رقمطراز ہیں ''واللہ اعلم بمقاصدھم ونیاتھم'' یعنی ٹوپی مشرکین کا پہناوا ہے لیکن بعض یمنی بزرگوں نے اس کو اپنا شعار بنا لیا ہے اللہ ان کی نیتوں کو خوب جانتا ہے۔

[مرقاۃ المفاتیح ۸/۲۱۵]

اور موصوف کا یہ اعتراض کہ ''ٹوپیوں کو مشرکین کا پہناوا سمجھکر اور مخالفت سنت سمجھ کر چھوڑ دیا جائے یا یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلا جائے؟'' تو اس کا سیدھا سا جواب یہی ہے کہ عصر حاضر میں عمامہ کے علاوہ ٹوپی بھی مسلمانوں کی علامتوں میں شمار ہے لہٰذا اس دور کے اعتبار سے وہ مشرکین کی وضع نہیں ہے لیکن سرکار کے دور میں کیوں کہ وہ مشرکین کا پہناوا رہا ہے اس لحاظ سے اس کا استعمال جائز نہیں لیکن عصر حاضر میں ٹوپی کو وضع مسلمین کی بنیاد پر پہننے میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہونی چاہئے۔ جیسا کہ آج کے دور میں مسلمانوں کا پینٹ شرٹ پہننا۔ حالانکہ وہ یہود ونصاریٰ بت پرستوں کا پہناوا ہے عموم بلویٰ پر نظر کرتے ہوئے ان کو وضع کفار و مشرکین قرار نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ یہاں جائز خلاف الاحتیاط کا حکم لگایا جائے گا ہاں وہ لباس کہ مشرکین کی وضع ہے اور اسے مسلمان محبت کے طور پہن رہے ہیں ہندوؤں کے مابین کوئی خط امتیاز بھی نہیں ہے تو اس پر حرمت کا حکم نافذ ہوگا جیسے گاندھی ٹوپی بغیر شملہ کا عمامہ، جو کہ پہنتے ہیں دھوتی کہ آدھا ستر کھلا رہتا ہے۔ پنڈت خاص کر پہنتے ہیں۔

لہٰذا اب ملا علی قاری و فاضل بریلوی اور دیگر علماء کرام کی اس بات کو کہ ٹوپی مشرکین کی وضع ہے غلط بتانا موصوف کی بہت بڑی غلطی ہے، علاوہ ازیں ملا علی قاری وغیرہ نے اس پر کوئی حکم جواز و عدم جواز کا نہیں لگایا ہے صرف مخالف سنت کہا ہے جس سے صرف اتنا ثابت کہ عمامہ ٹوپی پر سنت مستحبہ نہ کہ صرف ٹوپی لہٰذا ٹوپی مخالف سنت مستحبہ ہوئی اور سنت مستحبہ کے خلاف سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا جیسا کہ مندرجہ ذیل ردالمحتار کی عبارت سے مستفاد" وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك (اساءة وكراهة) كسير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه" [ردالمحتار ۱/۲۱۸]

ہاں یمنی بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے کی جہاں تک بات ہے تو وہ صرف حد جواز تک ہے اور افضل تو ٹوپی پر عمامہ ہی ہے۔ علاوہ ازیں فقیر کے نزدیک اس میں ایک احتمال ہے وہ یہ کہ یمنی بزرگوں کی ٹوپیاں ممکن ہے کہ الگ نوعیت کی ہوں مشرکین کی ٹوپیوں کے مشابہ نہ ہوں جیسا کہ عصر حاضر میں غیر مسلموں اور مسلمانوں کی ٹوپیوں میں خاصا امتیاز ہوتا ہے ٹوپی کے ذریعہ ہی پہچان ہو جاتی ہے کہ یہ مسلم ہے یا غیر مسلم۔ لہٰذا اگر نفس ٹوپی میں تشابہ مشرکین کا احتمال ہو تو یہ امر حرام ہے اور اگر نوعیت مختلف ہے کہ لوگ اس کی وجہ سے اسے کافر نہ سمجھ کر مسلمان ہی جان رہے ہیں تو یہ صورت جائز اولی الاحتیاط ہے۔ ھذا ما عندی والعلم للہ ورسولہ۔

اور موصوف کا سرکار کے ٹوپی پہننے پر کچھ روایتیں نقل کر کے یہ کہنا کہ "ان تمام روایتوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ٹوپی کا استعمال بھی فرمایا کرتے تھے گویا عمامہ کی طرح ٹوپی بھی رسول کی سنت ہے اس کے باوجود کچھ لوگوں کو اصرار ہے کہ ٹوپی کافروں کا عمامہ کی طرح ٹوپی بھی رسول کی سنت ہے" قدرے محل کلام ہے۔ فقیر کے نزدیک سرکار کے صرف ٹوپی پہننے پر ذکر کردہ حدیثوں کے کئی جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ صرف ٹوپی پہننے کی حدیثیں فعلی ہیں اور حدیث رکانہ قولی ہے اور یہ ضابطہ کلیہ ہے کہ جب قول و فعل میں تعارض ہو تو قول کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہٰذا حدیث رکانہ ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف کی ذکر کردہ حدیثوں سے صرف اتنا پتہ چل رہا ہے کہ سرکار ٹوپی پہنتے تھے۔ ہاں صرف ابن عساکر کی روایت کردہ حدیث میں جس سے سرکار کا صرف ٹوپی پہننا ثابت ہے۔ تو اس کا جواب علامہ مناوی نے دیا ہے آگے آئے گا۔ لہٰذا اب سرکار کے ٹوپی پہننے سے یہ کہاں ثابت کہ عمامہ نہیں پہنتے تھے یہ طے شدہ ہے کہ کسی چیز کے ذکر سے دوسری چیز کی نفی لازم نہیں جیسا کہ فقیر حدیث جبرائیل کے تحت بیان کر چکا ہے۔ لہٰذا ٹوپی کا ذکر عدم عمامہ کو مستلزم نہیں۔ مثال کے طور پر دعوت اسلامی سے منسلک حضرات کو پگڑی والے کہا جاتا ہے تو کیا کوئی دعوت اسلامی کا فرد بغیر ٹوپی کے عمامہ پہنتا ہے؟ ہرگز نہیں! یونہی اگر کہا جائے کہ میرے استاذ محترم

بہترین موزے پہن کر تشریف لائے ہیں یا بہترین کرتا پہن کر تو کیا کوئی عقلمند یہ کہہ سکتا ہے کہ جوتے پہن کر اور ازار پہن کر نہیں آئے ہونگے؟ اور بھی بہت ساری مثالیں جن سے یہ بات صاف کہ کسی چیز کا ذکر دوسری چیز کے عدم کو مستلزم نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سرکار نے اگر صرف ٹوپی پہن بھی لی ہو تو ممکن ہے کہ بیان جواز کے لئے پہنی ہو۔ علاوہ ازیں سرکار کے ٹوپی پہننے پر وارد شدہ تمام احادیث کا جواب دیتے ہوئے علامہ مناوی فرماتے ہیں ''الظاهر انه كان يفعل ذلك فى بيته واما اذا خرج للناس فيظهر انه كان لا يخرج الا بالعمامة [فیض القدیر ۵/۲۴۶]

(ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے گھر میں ہوتے تھے تو ٹوپی پہنتے تھے اور جب گھر سے باہر نکلتے تھے تو عمامہ کے ساتھ ہی نکلتے تھے۔)

لیکن موصوف نے علامہ مناوی کی اس توجیہ کو غیر معتبر مانا ہے اور دلیل میں کچھ روایتیں پیش کی ہیں جو موصوف کے قلت فہم کی منہ بولتی مثال ہے۔ لکھتے ہیں'' مناوی کی پیش کردہ توجیہ بعض دوسری روایتوں کے خلاف ہے جیسا کہ ایک صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے.... ہم لوگ ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ ہمارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں آئے کہ آپ کے سر پر پانی کے اثرات تھے تو ہم نے کہا یا رسول اللہ مختصراً..... اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر کسی مجلس میں بغیر عمامہ کے کھلے سر تشریف لائے تھے۔ [عمامہ اور ٹوپی..]

فقیر گذشتہ اوراق میں یہ بات ثابت کر چکا ہے کہ عمامہ باندھنے سے پورا سر نہیں چھپتا بلکہ دائیں بائیں پیچھے کا کچھ حصہ کھلا رہتا ہے تو صحابہ کا سرکار کے سر پر پانی کا اثر دیکھنا سرکار کے عمامہ پوش نہ ہونے کا متقاضی نہیں نیز سر کا اطلاق بالوں پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ'' وامسحوا برؤسكم '' اس پر دال ہے۔ اور ممکن ہے کہ سرکار کی مبارک زلفیں جو گردن تک رہتی تھیں پانی میں تر ہوں اور عمامہ بھی سر پر موجود ہو لہٰذا یہ کہنا کہ سرکار بغیر عمامہ کے گھر سے باہر تشریف لائے تھے حدیث مذکور کو نہ سمجھنے کا ثمرہ ہے۔ موصوف آگے لکھتے ہیں'' عطاء بن ابو رباح کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر سے پوچھا کہ آپ بیعت رضوان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے؟ انہوں نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کیا لباس پہنے ہوئے تھے؟ کہا اون کی ایک قمیص، روئی کا ایک جبہ اور چادر، اور ایک تلوار بھی آپ کے ساتھ تھی۔ میں نے نعمان بن مقرن مزنی کو آپ کے سر کے پاس کھڑا دیکھا کہ وہ آپ کے سر سے درخت کی ٹہنیوں کو ہٹائے ہوئے تھے اور لوگ آپ سے بیعت ہو رہے تھے۔'' [عمامہ اور ٹوپی]

موصوف نے حدیث مذکور سے جو مفہوم اخذ کیا ہے وہ موصوف ہی کا حصہ ہے۔ سر سے درخت کی ٹہنیوں کو ہٹانے کا مطلب موصوف کے نزدیک سرکار کا عمامہ پوش نہ ہونا چنداں تعجب خیز امر نہیں تعجب اس پر ہے کہ موصوف نے نعمان بن مقرن مزنی کو سرکار کے کاندھوں پر کیوں نہیں کھڑا کیا؟ کیوں کہ مذکور صحابی سرکار کے سر کے پاس کھڑے تھے اور سر کے پاس کاندھا ہوتا ہے تو مذکورہ صحابی کو سرکار کے کاندھے پر کھڑا ہونا چاہئے تھا۔ معاذ اللہ تعالیٰ۔

اور لکھتے ہیں ''عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنھما کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیروز کا ہدیہ کیا ہوا جوڑا مجھے پہنایا وہ اتنا لمبا چوڑا تھا کہ میں اس میں ڈوب گیا میں اس کو ویسے ہی گھسیٹتا ہوا چل رہا تھا اور چادر کو میں نے سر سے اوڑھ رکھا تھا اس روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر کا صرف ازار اور چادر استعمال کرنا ثابت ہے''

اس حدیث سے بھی صرف اتنا ثابت ہو رہا ہے کہ چادر کو سر سے اوڑھا نہ یہ کہ سر پر عمامہ نہیں تھا۔

اور موصوف کا یہ کہنا کہ ''جب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جابیہ آئے تو وہ ایک گھوڑے پر سوار تھے اور ان کے سر پر ٹوپی تھی اور نہ عمامہ، نیز ابو اسحاق کہتے ہیں کہ میں نے علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ دیتے دیکھا ان پر ایک ازار اور ایک چادر تھی'' تو اس میں پہلی حدیث میں صحابی حضرت عمر کا عمامہ پوش نہ ہونے کا ذکر ہے نہ کہ سرکار کا۔ جب کہ ذکر سرکار کا چل رہا ہے اور دوسری حدیث میں حضرت علی کے ازار اور چادر کا ذکر عدم عمامہ کو مستلزم نہیں۔ کما سبق۔

موصوف کے ان اعتراضات کا جواب دینا تضیع اوقات و اوراق کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن جوابات اس لئے لکھے جا رہے ہیں کہ کہیں موصوف یہ نہ سوچیں کہ میرے اعتراضات معقول تھے اس لئے جواب نہیں دیا۔ حالانکہ خود موصوف کی عادت یہ ہے کہ صرف اعتراض کرتے ہیں جواب دینے کی توفیق نہیں ہوتی ورنہ حدیث فضیلت عمامہ میں ابن حجر پر اعلیٰ حضرت کی جانب سے کئے گئے اعتراضات کا جواب دیتے۔

آخری جواب جو فقیر کے نزدیک زیادہ موزوں ہے وہ یہ کہ سرکار جو ٹوپی ہمیشہ پہنتے تھے وہ طاقیہ لاطیہ یعنی طاقیہ غلیظ ہوتی تھی جو سر سے چپکی ہوتی تھی اور عمامہ کو ٹھہرانے کا کام کرتی تھی۔ لہٰذا جب سرکار وضو وغیرہ فرماتے ہوں گے تو عمامہ اتار لیتے ہوں گے اور سر پر صرف ٹوپی رہ جاتی ہوگی۔ ابن عربی مالکی سے موصوف نے ٹوپی کی جو سنت ثابت کی ہے اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے لکھتے ہیں ''القلنسوة ...وتمکن العمامة وھی من السنة وحکمھا ان تکون لاطئة لا معقبة'' یعنی وہ ٹوپی جو سر سے چپکی رہے قبہ کی طرح اونچی نہ ہو یہ عمامہ کو ٹھہراتی ہے اور یہی سنت ہے۔ معلوم ہوا کہ جو ٹوپی سرکار کی سنت ہے وہ طاقیہ غلیظ ہے اور وہ سنت اس لئے ہے کہ عمامہ کو ٹھہراتی ہے۔ ہاں سرکار نے کبھی سفر وغیرہ میں کانوں والی ٹوپی بھی استعمال فرمائی ہے

تو اس سے عدم عمامہ کا ثبوت نہیں ملتا بلکہ ممکن ہے کہ وہ اس طرح کی ٹوپیاں ہوں کہ ان پر عمامہ بھی پہنتے ہوں یا پھر ان کے جواز کو ظاہر فرمانے کے لئے سرکار نے ایسا کیا ہو۔ علاوہ ازیں خود موصوف کی تحقیق کے مطابق ٹوپی میں سرکار کی اصل سنت طاقیہ غلیظ ہے اب دیگر ٹوپیوں پر بحث کرنا ضیاع وقت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ اور طاقیہ غلیظ سے عمامہ کا ثبوت تو فراہم ہوتا ہے صرف ٹوپی کی سنیت کا ثبوت نہیں ملتا۔

﴿صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر تبصرہ﴾

صحابہ کرام کے ٹوپی پہننے پر موصوف کی پیش کردہ حدیثوں پر اگر تفصیل سے تبصرہ کیا جائے اور فرد افرداسب کا جواب دیا جائے تو تضیع اوقات کے علاوہ کچھ ہاتھ نہیں آئے گا اس لئے فقیر اجمالاً کچھ جوابات پیش کئے دیتا ہے۔

پہلا جواب تو یہی ہے کہ کچھ حدیثیں منکر وضعیف ہیں جس کا اعتراف خود موصوف کو ہے حدیث رکانہ جو حدیث حسن ہے کے مقابلہ میں کچھ کام نہیں آئیں گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف کی بیان کردہ ساری حدیثیں فعلی ہیں اور حدیث رکانہ جو ٹوپی کے خلاف سنت مستحبہ ہونے اور وضع مشرکین پر دال ہے قولی ہے اور قاعدہ معلوم ہے کہ قول وفعل جب ٹکرائیں تو عمل قولی پر ہوا کرتا ہے جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں فعل وقول میں جب تعارض ہو تو قول واجب العمل ہے کہ فعل احتمال خصوص وغیرہ رکھتا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ایک حدیث کو چھوڑ کر کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہ صرف ٹوپی پہنتے تھے بلکہ دونوں کا ثبوت معلوم ہوتا ہے جیسا کہ موصوف کی پیش کردہ یہ حدیث کہ ”صحابہ کرام اپنے عمامہ اور ٹوپی پر سجدے کرتے اور ان کے ہاتھ ان کی آستین میں ہوتے“ مذکورہ حدیث تو صاف بتا رہی ہے کہ صحابہ کرام ٹوپی اور عمامہ دونوں ساتھ پہنتے تھے جیسا کہ ظاہر ہے۔ لیکن موصوف ہر حدیث کے مفہوم کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے میں ماہر ہیں اس لئے انہیں صرف ٹوپی نظر آئی عمامہ نہیں۔ موصوف کا مقصد بے شمار بے جا حوالجات سے اپنی کتاب کو بھر کے قارئین کو مرعوب کرنا ہے چاہے اس کا تعلق صحابہ اور سرکار کی ٹوپی سے ہو یا نہ ہو جس کی منہ بولتی مثال درج ذیل احادیث ہیں لکھتے ہیں ”کہ سرکار نے ارشاد فرمایا احرام باندھنے والا قمیص عمامہ ٹوپی اور پائجامہ نہ پہنے...... الخ

قارئین غور کریں کہ کیا اس حدیث کا تعلق اس سے ہے کہ سرکار اور صحابہ نے صرف ٹوپی پہنی ہے؟

ہرگز نہیں ! بلکہ دونوں کا ذکر یہ بتا رہا ہے کہ حالت احرام میں یہ چیزیں نہیں پہننی چاہئے۔ نہ یہ کہ ٹوپی صحابہ یا سرکار نے پہنی۔ دوسری حدیث کہ چند صحابہ سرکار کے پاس حاضر تھے جن کے پاس نہ جوتے تھے نہ موزے تھے نہ ٹوپیاں تھیں اور نہ ہی قمیص۔ لہذا موصوف کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح صحابہ کرام جوتے موزے اور قمیص پہن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے ویسے ہی وہ بغیر عمامہ کے ٹوپیاں بھی پہنا کرتے تھے۔ موصوف نے صرف ٹوپی کے ذکر سے عدم عمامہ سمجھ لیا حالانکہ ایسا نہیں ورنہ جس طرح یہاں عمامہ کا ذکر نہیں ہے ایسے ہی ازار کا بھی ذکر نہیں ہے تو کیا موصوف اس کا بھی انکار کریں گے؟ معاذ اللہ۔

آگے چل کے موصوف نے حضرت خالد کی ٹوپی کا واقعہ بیان کر کے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ دیکھو ٹوپی صحابہ کرام نہ پہنتے تھے تو حضرت خالد جنگ میں ٹوپی ٹوپی کیوں پکارنے لگے اگر عمامہ پہنے ہوتے تو عمامہ عمامہ پکارتے۔ تو فقیر کے نزدیک موصوف کی یہ دلیل بھی موصوف کی خام خیالی کا ایک نمونہ ہے ورنہ اگر موصوف واقعہ کو غور سے پڑھتے تو شاید واقعہ کا ایسا گھٹیا مفہوم بیان نہیں کرتے۔ حضرت خالد کی ٹوپی میں سرکار کے موئے مبارک محفوظ تھے لہذا عمامہ زمین پر گرا ہوگا تو ٹوپی بھی ساتھ گری ہوگی اور ٹوپی میں حضرت خالد کی جان موجود تھی یعنی سرکار کے موئے مبارک لہذا حضرت خالد نے ٹوپی کہہ کر پکارا نہ کہ عمامہ۔ کیوں کہ اس جگہ ٹوپی زیادہ اہم تھی عمامہ سے۔ علاوہ ازیں موصوف کا مشاہدہ بھی ہوگا کہ دعوت اسلامی سے منسلک اکثر حضرات ٹوپی میں ایک استر رکھتے ہیں اس استر میں کچھ وظائف کے کتابچہ تعویذات اور سرکار کے نعلین پاک کا نقش وغیرہ رکھتے ہیں۔ اب اگر ان کے سر سے عمامہ گرے گا تو ٹوپی بھی گرے گی تو اب وہ عمامہ کو اتنی اہمیت نہیں دیں گے بلکہ ٹوپی کو زیادہ اہمیت دیں گے کیوں کہ اس میں کچھ متبرک اشیاء محفوظ ہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کو تاریخ میں حضرت خالد کا یہ واقعہ (جس میں ٹوپی کا ذکر ہے) تو نظر آ گیا لیکن درج ذیل واقعہ جس میں عمامہ اور ٹوپی دونوں کا ذکر ہے۔ جس سے یہ بھی ثابت کہ صحابہ کا عمل یہ تھا کہ بغیر ٹوپی کے عمامہ نہیں پہنتے تھے۔

حضرت خالد نے ۱۷ھ میں ایک شاعر کو دس ہزار کی خطیر کی رقم دے ڈالی تو حضرت عمر نے حضرت بلال کے ہاتھ ابو عبیدہ کو ایک تحریری حکم نامہ بھیجا.... خالد بن ولید کو مجاہدین کی جماعت کے درمیان کھڑا کر و اس کے سر سے دستار اتار دو۔ دستار سے اس کے ہاتھ پیٹھ کے پیچھے باندھو۔ ٹوپی بھی سر سے اتار دو۔ پھر اس سے پوچھو کہ اس نے ایک شاعر اشعث بن قیس کو انعام اپنی جیب سے دیا ہے یا مال غنیمت سے؟ اگر وہ اقبال کرے کہ مال غنیمت سے دیا ہے تو اسے خیانت میں پکڑو اگر اس نے اپنی جیب سے دیا ہے تو اس پر اسراف کا الزام عاید کرو ان میں سے جس الزام کا بھی وہ اعتراف کرتا ہے اس کی پاداش میں اسے اس کے موجود عہدے سے معزول

کردو اور اس کی جگہ تم خود کام کرو۔[شمشیر بے نیام ۲/۴۰۹] طبری نے بھی اس واقعہ کو مکمل بیان فرمایا ہے۔ ٹوپی اور عمامہ کے ذکر میں ان کے الفاظ یہ ہیں "وکتب معه الی ابی عبیدة ان یقم خالدا و یعقله بعمامته و ینزع عنه قلنسوة" [تاریخ الطبری ۲/۳۹۱]

بالجملہ مذکورہ بالا واقعہ اس پر شاہد عدل ہے کہ حضرت خالد ٹوپی پر عمامہ پہنتے تھے صرف ٹوپی پہننا ثابت نہیں۔ اب رہا صحابی رسول حضرت جندب کا زرد رنگ کی ٹوپی پہن کر حدیث بیان کرنا تو اس میں دو احتمال ہیں پہلا یہ کہ یہاں حضرت جندب کی صرف ٹوپی کو بتانا مقصود ہے جس سے عمامہ کی نفی لازم نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ کے پاس لوگ حدیث لینے آئے تھے ظاہر ہے گھر پر آئے تھے تو گھر پر کبھی کبھی ٹوپی پہننا سرکار سے ثابت ہے۔ ممکن ہے کہ سرکار کی اس سنت پر عمل کر لینے کی نیت سے ایسا کر لیا ہو۔

صلحائے امت کی ٹوپیوں پر تبصرہ

موصوف صحابہ کے تذکرہ کے بعد صلحائے امت کی ٹوپیوں کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "یوں ہی تاریخ و تذکرہ کے حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے بڑے بڑے بزرگوں نے بھی ٹوپیوں کا استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ سیدنا شیخ عبد القادر جیلانی قدس سرہ النورانی کے بارے میں ابومحمد بن اخضر کا بیان ہے کہ آپ کے سر پر طاقیہ ٹوپی ہے اور آپ کے کو ایک شخص پنکھا جھل رہا ہے اور آپ کے جسم سے اس طرح پسینہ بہہ رہا ہے جس طرح سخت گرمی میں بہتا ہے۔ نیز آگے حضور خواجہ غریب نواز کی ٹوپی کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ کلاہ چہارترکی خواجگان چشت کی ایک مخصوص ٹوپی ہے۔ اور اس کے بعد ایک طویل بحث طاقیہ غلیظ سے متعلق موصوف نے کی ہے۔ موصوف کی ذکر کردہ اُس بحث کے بھی چند جواب ہیں ایک تو یہی کہ بقول اعلیٰ حضرت ع "کار پاکاں را قیاس از خود مگیر" (یعنی پاک لوگوں کے کام کو اپنے اوپر قیاس مت کرو) دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور غوث پاک کے سر پر طاقیہ لاطیہ کا ہونا یہ نہیں چاہتا کہ آپ عمامہ نہ پہنے ہوں بلکہ ممکن ہے کہ پسینے کی وجہ سے اتار کے قریب میں رکھ لیا ہو علاوہ ازیں طاقیہ کا پہننا خود اس بات پر غمازی کر رہا ہے کہ آپ عمامہ باندھتے تھے کیوں کہ طاقیہ لاطیہ ٹوپی عمامہ کو ٹھہرانے کا کام کرتی ہے جیسا کہ ابن عربی سے ٹوپی کی تعریف میں گزرا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خواجہ غریب نواز کے سلسلے کی مخصوص ٹوپی چہارترکی ضرور ہے لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ہے کہ دستار اس پر نہ پہنتے ہوں موصوف اگر خواجہ غریب نواز کے واقعات پر غور کرتے تو پتہ

چنانچہ کہ اس خانوادہ کے بزرگ اپنے خلفاء کو اس مخصوص ٹوپی بھی کے ساتھ دستار بھی عطا فرماتے بلکہ باندھتے تھے۔ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کو آپ نے دہلی سے اجمیر بلایا اور وثیقہ خلافت وسجادگی لکھ کر عطا فرمایا کلاہ چہارترکی سر پر رکھ کر دستار خلافت باندھی اور حضرت خواجہ عثمان ہارونی کا عصا قرآن شریف مصلی خرقہ عطا کرتے ہوئے فرمایا... الخ [سوانح خواجہ قطب الدین ۵۸]

اور پھر یہی سب کچھ خواجہ قطب صاحب نے اپنے مرید خاص حضرت بابا فرید کو عطا فرمایا جب قطب صاحب کی خدمت میں آپ حاضر تھے تو مصلی اور عصا عنایت کرتے ہوئے فرمایا تمہاری امانت سجادہ خرقہ دستار اور نعلین قاضی حمید الدین ناگوری کو دے جاؤں گا [مرجع سابق]

مذکورہ سطورسے پتہ چلا کہ خواجگان چشت کا یہ طریقہ تھا کہ خلافت کے وقت ٹوپی کے ساتھ دستار بھی سر پر باندھتے تھے یا یوں ہی دونوں چیزیں عطا فرماتے تھے۔ بلکہ صرف عمامہ ہی۔ جیسا کہ قطب صاحب کو دیا گیا۔ چوتھا جواب یہ کہ بزرگوں کا طاقیہ لاطیہ ٹوپی پہننا ثابت ہے اور سرکار نے بھی اسی کو پہنا ہے مگر اس سے یہ کہاں ثابت کہ بزرگوں نے تنہا اس ٹوپی کو پہنا ہے بلکہ اس سے تو عمامہ کا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گزرا کہ وہ عمامہ کو ٹھہرانے میں معاون ہے۔ پانچواں اور آخری جواب یہ ہے جو ملا علی قاری نے عطا فرمایا ہے کہ اللہ ان کے مقاصد اور نیتوں کو زیادہ جانتا ہے۔ لہذا اب صحابہ اور صلحاء کی ٹوپیوں پر قیاس کر کے اپنی تحقیق کا پل بنانا موصوف کے لئے ٹھیک نہیں کیوں کہ اس کی بنیاد صحیح نہیں۔ پل کے گرنے کا اندیشہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے۔ اب رہا موصوف کا حضرت موسیٰ کی ٹوپیوں پر قیاس کر کے یہ ثابت کرنا کہ مخالف سنت کیسے ہوسکتا ہے؟ تو یہ موصوف خود ہی سوچیں کہ کیا خلاف سنت مستحبہ نہ سہی بلکہ سنت مؤکدہ ہی سے حضرت موسیٰ پر کچھ الزام عائد ہوگا ہرگز نہیں لہذا موصوف کو حضرت موسیٰ کا واقعہ بیان کر کے اپنی تحقیق کو کمزور بنانے کے سوا کیا ہاتھ آیا؟

ایک غیر معمولی غلطی

اعلیٰ حضرت نے حدیث ''اعتموا خالفوا علی الامم قبلکم'' کو احادیث عمامہ میں شمار کیا ہے اور اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے (عمامہ باندھو! اگلی امتوں یعنی یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرو کہ وہ عمامہ نہیں باندھتے) [فتاویٰ رضویہ ۳/۷۸]

موصوف نے اس کے برخلاف یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ اعلیٰ حضرت کا اس حدیث کو عمامہ سے متعلق ماننا صحیح نہیں ہے۔ اعلیٰ حضرت نے جو ترجمہ پیش کیا ہے غلط ہے۔ موصوف نے اس پر ایک طویل بحث کی ہے۔ اس کے جواب میں مولانا اسید الحق محمد عاصم قادری صاحب کا مضمون جو فتاویٰ رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ'' کے نام سے جام نور میں نکل چکا ہے فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔ فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ اس کو بعینہ نقل کر دیا جائے۔

☆ فتاویٰ رضویہ کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ ☆

امام بیہقی نے اپنی کتاب ''شعب الایمان'' میں خالد بن معدان سے ایک مرسل حدیث پاک نقل فرمائی ہے۔ ''اعتموا خالفوا علی الامم من قبلکم''

[شعب الایمان: حدیث نمبر ۶۲۶۱: ج ۵/ص: ۱۷۶]

مذکورہ حدیث کو امام سیوطی نے جامع صغیر اور متقی الہندی نے کنز العمال میں بھی نقل کیا ہے۔ اس حدیث کے پہلے لفظ ''اعتموا'' میں دو احتمال ہو سکتے ہیں، (۱) یہ ''اِعتِمام'' (باب افتعال) سے مشتق ہے اس صورت میں اس کو ''اِعتَمّوا'' پڑھا جائیگا، اور اس کا ترجمہ ہوگا ''عمامہ باندھو''۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ''اِعتام'' (باب افعال) سے مشتق ہے اس صورت میں اس کو ''اَعتِمُوا'' پڑھا جائیگا، اور اس کا معنی ہوگا ''عشاء کی نماز کو پہلی تہائی رات میں ادا کرو''۔

فتاویٰ رضویہ میں اس حدیث کو فضائل عمامہ کے باب میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ کیا ہے ''عمامے باندھو۔ اگلی امتوں یعنی یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرو کہ وہ عمامہ نہیں باندھتے'' [فتاویٰ رضویہ ۳/۷۸] حدیث کا یہ ترجمہ بالکل درست اور حدیث کے سیاق و سباق کے عین مطابق ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، مگر ایک معاصر فاضل و محقق نے اس ترجمہ کو ''حدیث کی غیر معتبر توجیہ'' قرار دیا ہے'' وہ تحریر فرماتے ہیں۔

''کسی معتبر ذریعہ سے معلوم نہیں ہوتا کہ اس حدیث کا فضائلِ عمامہ کے باب سے بھی کچھ تعلق ہے۔ دراصل ''اعتموا'' کے لفظ سے وہم ہوتا ہے کہ یہ باب ''اعتمام'' سے مشتق ہے، جو عمامہ باندھنے کے معنی میں ہے، حالانکہ وہ باب ''اعتام'' سے مشتق ہے اور حدیث مذکور میں عشاء کی نماز کے متعلق یہ حکم جاری کیا گیا ہے کہ اسے تہائی رات کے پہلے حصے میں ادا کیا جائے''۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں فاضل محترم نے علامہ عزیزی کی ''السراج المنیر شرح الجامع الصغیر'' اور علامہ عبدالروؤف المناوی کی ''فیض القدیر شرح الجامع الصغیر'' کا حوالہ بھی دیا ہے، علامہ عزیزی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں۔

''اعتموا بفتح الهمزه وسكون العين المهملة وكسر المثناة الفوقانية اى اخروا صلاة العشاء الى العتمة'' [السراج المنیر ج:۱ص ۲۲۵]

(ترجمہ:۔ اعتموا میں ہمزہ پر زبر، عین ساکن، تا پر زیر۔۔۔ معنی یہ ہے کہ عشاء کی نماز کو پہلی تہائی رات تک مؤخر کرو۔)

اس کے بعد فاضل محترم نے فیض القدیر سے علامہ مناوی کی ایک طویل عبارت نقل فرمائی ہے اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں۔

''علامہ مناوی کی اس پوری بحث کو پڑھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور کا تعلق عمامہ سے نہیں ہے، بلکہ اس میں نماز عشاء کی اہمیت وافضلیت کا بیان ہے''۔ اس کے بعد فاضل محترم نے ابوداؤد شریف کی ایک حدیث سے اس معنی کی تائید پیش کی ہے اس کے بعد فرماتے ہیں۔ ''اعلیٰ حضرت نے حدیث کا جو ترجمہ پیش کیا ہے وہ غالباً علامہ مناوی کی اس تحریر سے متاثر ہے ''وقيل هو اعتموا اى البسوا العمائم ويؤيد السبب الآتى عليه فقيه لا التعميم من خصائص هذه الامة'' مگر یہ ضعیف قول چند وجوہ سے باطل ہے''۔

اس کے بعد فاضل محترم نے اس ''ضعیف قول'' کے باطل ہونے کی پانچ وجوہ ذکر کی ہیں۔ فاضل محترم کی پوری بحث پڑھنے کے بعد بادیٔ النظر میں ایسا لگتا ہے کہ واقعی یہاں صاحب فتاویٰ رضویہ سے ترجمہ کرنے میں تسامح ہوا ہے لیکن اس بے بضاعت راقم الحروف نے جب اس حدیث کا تحقیقی مطالعہ کیا تو مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوئے۔

(۱) اس حدیث پاک کا عشاء کے وقت سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عمامہ کی فضیلت ہی میں وارد ہوئی ہے۔

(۲) فتاویٰ رضویہ میں مذکور ترجمہ بالکل درست ہے۔

(۳) جن شارحین نے اس حدیث کو عشاء کی فضیلت سے متعلق کیا ہے انہوں نے صرف حدیث کے ایک جز کو پیش نظر رکھا اور حدیث کے سیاق وسباق پر غور نہیں فرمایا۔ اب ہم ان تینوں امور کا دلائل کی روشنی

میں جائزہ لیتے ہیں۔ یہاں یہ بھی خیال رہے کہ سرِ دست ہمیں اس حدیث کی اسنادی حیثیت پر کلام نہیں کرنا ہے، اور نہ اس کے مقبول و حجت اور قابل عمل ہونے کے سلسلہ میں ہم کوئی ذمہ داری لینے کو تیار ہیں، یہاں ہمیں صرف اس بات سے بحث ہے کہ اس حدیث کا تعلق فضائلِ عمامہ کے باب سے ہے۔

ہم نے ابتداء میں ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث شعب الایمان، جامع صغیر، اور کنز العمال میں موجود ہے، کافی تلاش کے باوجود فی الحال ان تین کتابوں کے علاوہ اور کہیں اس حدیث کی موجودگی کا علم راقم کو نہیں ہے، جامع صغیر اور کنز العمال دونوں میں اس حدیث کے بعد "هب" کا نشان بنایا گیا ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ مذکورہ دونوں کتابوں میں اگر "هب" کی علامت ہو تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کو امام بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے، گویا اس حدیث کا اصل ماخذ "شعب الایمان" ہے، اب اگر عشاء کے وقت سے اس حدیث کا ذرا بھی تعلق ہوتا تو امام بیہقی اس کو "باب مواقیت الصلاۃ" یا "باب فضائل العشاء" وغیرہ کے تحت ذکر کرتے لیکن شاید آپ کو حیرت ہوگی کہ امام بیہقی نے اس حدیث کو "باب فی الملابس والاوانی" (کپڑوں اور برتنوں کا باب) میں درج کیا ہے اور یہی نہیں بلکہ اس کو اس باب میں "فصلٌ فی العمائم" (فصل عمامہ کے بارے میں) کے تحت رکھا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام بیہقی کے نزدیک بھی یہ حدیث عمامہ سے متعلق ہے [شعب الایمان: ج ۵ رص: ۱۷۶]

اس حدیث کے فضائل عمامہ سے متعلق ہونے کی سب سے بڑی دلیل اس کا سیاق وسباق ہے، اگر سیاق وسباق پر غور کر لیا جائے تو پھر کسی اور دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ جامع صغیر اور کنز العمال میں اس حدیث کا صرف ایک جز مذکور ہے (اس کی وجہ آگے آرہی ہے) مگر اس حدیث کے اصل ماخذ "شعب الایمان" میں یہ پوری حدیث نقل کی گئی ہے ملاحظہ فرمائیے۔

خالد بن معدان قال اُتی النبی ﷺ بثیاب من الصدقة فقسمها بین اصحابه فقال اعتموا خالفوا علی الامم من قبلکم [مرجع سابق]

(ترجمہ۔ خالد بن معدان نے کہا کہ نبی کریم ﷺ کے پاس صدقہ کے کچھ کپڑے آئے تو آپ نے ان کو اپنے صحابہ میں تقسیم فرما دیا اور فرمایا اعتموا الی آخرہ۔) حدیث پاک کو اگر اس سیاق وسباق کی روشنی میں ملاحظہ کریں تو اس بات میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق عمامہ سے ہے، حضور ﷺ کا اپنے صحابہ کو کپڑے تقسیم فرماتے ہوئے (جن میں عمامہ کا ہونا عین قرین قیاس ہے) ارشاد فرمانا کہ "اِعتموا" اس بات کا بین ثبوت ہے کہ آپ لفظ اعتموا سے عمامہ باندھنے کا حکم فرما رہے ہیں، اگر بالفرض یہاں اعتموا

سے عشاء کی نماز مراد ہو تو پھر راقم الحروف حدیث کے ان دونوں ٹکڑوں کے درمیان کوئی ربط سمجھنے سے قاصر ہے کیونکہ کپڑے تقسیم فرمانے اور عشاء کی نماز کے وقت کی فضیلت بیان کرنے میں بظاہر کوئی ربط نظر نہیں آتا۔

امام سیوطی نے جامع صغیر میں صرف ''احادیث قولیہ'' ذکر کرنے کا التزام فرمایا ہے لہٰذا آپ نے حدیث کا پہلا جز (کپڑے تقسیم فرمانا) جس کا تعلق ''حدیث فعلی'' سے ہے اس کو چھوڑ کر صرف وہ جز نقل فرمایا جو ''حدیث قولی'' ہے یعنی اعتموا الخ اب چونکہ جامع صغیر کی ترتیب ابواب وفصول پر نہیں ہے بلکہ حدیث قولی کے پہلے حرف کا اعتبار کرتے ہوئے حروف معجم کی ترتیب پر احادیث کو درج کیا گیا ہے لہٰذا اگر کسی حدیث کے کسی لفظ میں کوئی ایسا ابہام یا احتمال ہے جس کی بنیاد پر اس حدیث کے باب یا موضوع کے تعین میں دشواری ہو تو صرف جامع صغیر دیکھ کر حتمی طور پر یہ طے نہیں کیا جاسکتا کہ اس حدیث کا تعلق کس باب سے ہوگا، جامع صغیر کی اسی کمی کو پورا کرنے کے لئے امام علی بن حسام الدین چشتی برہان پوری المعروف بالمتقی الہندی نے کتاب ''کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال'' تالیف فرمائی، جس میں امام سیوطی کی تین کتابوں جامع صغیر، جامع کبیر اور زیادۃ الجامع کی احادیث کو ابواب وفصول پر ترتیب دیا، ابواب وفصول کی یہ ترتیب گویا مذکورہ تین کتابوں میں موجود احادیث کی شرح کی منزل میں ہے، مصر کے بلند پایہ محدث اور ازہر شریف میں شعبۂ حدیث کے پروفیسر علامہ عبد المہدی عبد القادر کنز العمال کی اس خوبی کا ذکر کرتے ہوئی فرماتے ہیں: جمع احادیث الجامع الصغیر وزوائدہ وبوبھا علی حسب الابواب الفقھیہ، وتلک الابواب والفصول والتراجم بمنزلۃ الشرح للاحادیث [طرق تخریج الحدیث: ص ۱۵۶]

(ترجمہ۔ جامع صغیر کی احادیث کو جمع کیا اور پھر ابواب فقہیہ کے اعتبار سے ان کی تبویب کی، یہ ابواب، فصلیں اور تراجم احادیث کی شرح کی منزل میں ہیں) اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اگر جامع صغیر کی کسی حدیث کے باب کے تعین میں اختلاف ہو تو اس کے تصفیہ کے لئے کنز العمال سے رہنمائی لی جاسکتی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جامع صغیر کی زیر بحث حدیث کو علامہ برہان پوری نے کنز العمال میں کس باب کے تحت درج کیا ہے؟ کنز العمال میں تیسرا باب لباس کے بیان میں ہے (الباب الثالث فی اللباس) اس باب میں دو فصلیں ہیں، پہلی فصل لباس کے آداب کے بیان میں ہے (الفصل الاول فی آدابہ) اس فصل میں چند فروع ہیں، ان میں ایک فرع کا عنوان ہے ''فرع فی العمائم'' اس فرع میں عمامہ کے متعلق چند احادیث درج کی گئی ہیں، جن میں پانچویں حدیث یہی زیر بحث حدیث ہے [کنز العمال ج: ۱۵، ص ۱۳۳] گویا صاحب کنز العمال کے نزدیک بھی عشاء کے وقت سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک بھی یہ

حدیث عمامہ کے باب سے متعلق ہے۔ فاضل محترم نے جامع صغیر کی دو شروح (السراج المنیر للعزیزی اور فیض القدیر للمناوی) کا حوالہ بھی دیا ہے مذکورہ دونوں شروح اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور یہ درست ہے کہ ان میں اس لفظ کی تشریح اس کو "اعتام" سے مشتق مان کر کی گئی ہے، لیکن جامع صغیر کے ایک اور جلیل القدر شارح علامہ شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد المتبولی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے اس کو عمامہ کے متعلق ہی تسلیم کیا ہے۔ آپ نے "الاستدراك النضير" کے نام سے جامع صغیر کی شرح فرمائی ہے ،اس کا ایک نایاب مخطوطہ ازہر شریف کے کتب خانے میں محفوظ ہے، اس کے متعلقہ صفحے کی فوٹو کاپی ہمارے پیش نظر ہے، اُس میں آپ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے۔ "قال اعتموا ای تعمموا یعنی البسوا العمامة قال خالفوا علی الامم الخ فیه الامر بمخالفة من قبلنا حیث لم یرد فی شرعنا وان من قبلنا کانوا لایعتمون وسببه کما فی الشعب اتی النبی ﷺ بثیاب من الصدقة فقسمها بین اصحابه وقال اعتموا خالفوا فذکره وروی ابن عدی والبیهقی من طریق خالد بن معدان عن عبادة مرفوعاً علیکم بالعمائم فانها سیما الملائکة وارخوا لها خلف ظهورکم ولو قیل متن الحدیث جید بهذه الطرق لم یبعد وفیه ندب لبس العمائم خصوصاً عند ارادة الصلاة ونحوها" [الاستدراك النضیر شرح الجامع الصغیر: ص: ۶۱ ،مخطوط نمبر: م ۵۳۲۹/ مکتبة الازهر القاهره]

کیا اس واضح عبارت کے بعد بھی اب اس بات میں کوئی شبہ رہ جاتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق عمامہ سے نہیں ہے۔ ان سب حوالوں سے قطع نظر اگر عربی لغت اور زبان کے محاورات کی رو سے اس معاملہ کا جائزہ لیا جائے تو بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اس حدیث میں "اعتموا" سے عمامہ باندھنا ہی مراد ہے۔ اس لئے کہ "اَعتَمَ" کا معنیٰ "صلیٰ العشاء فی العتمة" (اس نے رات کے پہلے تہائی میں عشاء کی نماز پڑھی) محل نظر ہے، بلکہ "اعتم" کا معنیٰ "دخل فی العتمة" (وہ رات کے اول تہائی میں داخل ہوا) ہے، لغت کی معتبر کتاب مختار الصحاح میں ہے "اَعتَمنا من العتمة کاصبحنا من الصبح" [مختار الصحاح: ج ۱ ص ۱۷۳] خود فاضل محترم نے علامہ مناوی کی جو عبارت نقل فرمائی ہے اس میں بھی یہی ہے۔ "یقال اعتم الرجل اذا دخل فی العتمة کما یقال اصبح اذا دخل فی الصباح" [فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ج ۱ ص ۱۷۰]

لہٰذا اگر اول تہائی شب میں عشاء کی نماز پڑھنے کا مفہوم ادا کرنا ہو تو صرف "اعتم" کافی نہیں ہوگا بلکہ اس کے بعد "ب" حرف جر کے صلے کے ساتھ لفظ "عشاء" یا لفظ "صلاة" وغیرہ لانا ہوگا، مثلاً "اَعتَم

بالعشاء" یا "أعتم بالصلاۃ" وغیرہ۔ ذخیرۂ احادیث سے اس کی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں، مثلاً امام احمد اپنی مسند میں سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "أعتم رسول الله ﷺ بالعشاء" [مسند احمد بن حنبل ج ۶ ص ۳۴] مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے "أعتم نبی الله ﷺ ذات لیلة بالعشاء" [مصنف عبدالرزاق ج ۱ ص ۵۵۷] چونکہ عشاء کی نماز کو بھی "العتمة" کہا گیا ہے، لہٰذا صحیح ابن حبان میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کے الفاظ یہ ہیں "أعتم رسول الله ﷺ بالعتمة" [صحیح ابن حبان ج ۴۷۹/۳] دیکھا آپ نے جہاں بھی "عشاء کی نماز اول تہائی شب میں ادا کرنے" کا مفہوم بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو وہاں صرف "أعتم" کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ عشاء یا صلاۃ وغیرہ بھی لانا ضروری ہوتا ہے، فاضل محترم نے ابوداؤد شریف کی جو حدیث نقل فرمائی ہے اس میں بھی ترکیب کی یہی نوعیت ہے "أعتموا بهذه الصلوة" [سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۱۰۴] اس کے برخلاف جہاں صرف "أعتم" ہوتا ہے اس سے عشاء کی نماز نہیں بلکہ رات کے تہائی حصے میں داخل ہونا مراد ہوتا ہے، مثلاً امام احمد اپنی مسند میں اور ابن خزیمہ اپنی صحیح میں سیدہ عائشہ صدیقہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "ان رسول الله ﷺ اعتم ذات لیلة حتی ذهب عامة اللیل وحتی نام اهل المسجد فخرج فصلی" [صحیح ابن خزیمہ ج ۱ ص ۱۷۹، مسند احمد بن حنبل ج ۶ ص ۱۵۰]

اس حدیث پاک میں "أعتم" بغیر صلے کے استعمال ہوا ہے لہٰذا یہاں اس سے عشاء کی نماز نہیں بلکہ رات کے پہلے تہائی حصے میں داخل ہونا مراد ہے، اس پر قرینہ یہ ہے کہ اگر آپ اس "أعتم" سے "صلی العشاء فی العتمة" مراد لیں تو حدیث کے آخری الفاظ "فخرج فصلی" بے معنیٰ ہوکر رہ جائیں گے۔ ہمیں تلاش بسیار کے باوجود کوئی ایسی روایت نہیں مل سکی جس میں صرف "أعتم" ہو اور وہاں عشاء کی نماز اول تہائی شب میں پڑھنا مراد ہو۔ اب اس وضاحت کی روشنی میں اگر زیر بحث حدیث پر غور کیا جائے تو اس میں بھی لفظ "أعتموا" حرف جار "ب" اور مجرور "عشاء" یا "صلاۃ" کے بغیر آیا ہے اس لیے عربی لغت اور محاورے کی رو سے یہاں "أعتموا" سے "صلوا العشاء فی العتمة" مراد لینا درست معلوم نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں "أعتموا" نہیں بلکہ "اِعتموا" پڑھنا درست ہونا چاہیے، کیونکہ "اِعتموا" بغیر کسی صلے کے عمامہ باندھنے کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔

ان تمام دلائل کے بعد بھی ہم یہ کہنے کی جرأت نہیں کرسکتے کہ "علامہ مناوی اور علامہ عزیزی نے اس حدیث کی غیر معتبر توجیہ کی ہے"، کیونکہ ممکن ہے ان حضرات کے پاس اس توجیہ کی کوئی ایسی وجہِ ترجیح ہو جس تک ہماری ناقص نگاہ نہیں پہونچ پارہی ہے۔

ہم نے ابتدا میں ذکر کیا تھا کہ فاضل محترم نے اس حدیث سے عمامہ مراد ہونے کو پانچ وجوہ سے باطل کیا ہے۔ان پانچوں وجوہ پر بھی گفتگو ہوسکتی ہے، مگر ان جلیل القدر ائمہ فن کی تصریحات اور لغت کی شہادت کے بعد اب ہمارے خیال میں ان وجوہ پر بحث کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔"

مولنا اسید صاحب نے مضمون کے طوالت کے خوف سے جن پانچ وجوہ پر بحث نہیں کی فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ موصوف کی تسلی کے لئے ان پر بھی بحث کرلی جائے تاکہ موصوف یہ نہ کہیں کہ حدیث پر کئے گئے اعتراضات میں سے صرف ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اور باقی اعتراضات کو نسیا منسیا کردیا گیا۔

موصوف لکھتے ہیں "مگر یہ ضعیف قول چند وجوہ سے باطل ہے: ایک تو یہ کہ بعض اقوال سے اگلی امتوں کے عمامہ کا ثبوت فراہم ہوتا ہے مثلا امام مالک، مجاہد اور عبد الملک بن حبیب رحمۃ اللہ علیہم کے حوالے سے ابن الحاج مالکی نے لکھا ہے کہ قوم لوط، اصحاب موتفکات اور قبطی حضرات عمامہ باندھتے تھے" موصوف کو معلوم ہونا چاہیے کہ عموما "امم من قبلک" سے یہود و نصاری مراد ہوتے ہیں جیسا کہ خود موصوف نے اعلی حضرت سے جو ترجمہ نقل کیا ہے وہ بھی اس پر شہادت دے رہا ہے۔موصوف لکھتے ہیں "دوسرے اس بات کا پختہ ثبوت ہے کہ عمامہ عرب کا لباس تھا اور عرب میں یہود و نصاری بھی آباد تھے۔فقیر لکھتا ہے کہ عمامہ صرف مسلمانوں کا لباس ہے اور رہا عرب کا لباس مان کر کفار و مشرکین اور یہود و نصاری کے لئے اس کو ثابت کرنا تو اس کا مکمل جواب حدیث "عمامہ کفر و ایمان کے مابین کے خط امتیاز ہے" میں آرہا ہے۔موصوف لکھتے ہیں "تیسرے یہ کہ عمامہ انبیاء کرام علیہم السلام کا لباس تھا، بعض علماء نے اس کا تذکرہ کیا ہے" نیز لکھتے ہیں "چوتھے یہ کہ آج بھی توراۃ کے محرف اوراق میں بعض نبیوں کے عمامہ پوش ہونے کا تذکرہ ملتا ہے۔" اولا حدیث کے مقابل تحریف شدہ توراۃ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور دوسری بات یہ کہ جب یہ ثابت ہوچکا کہ امم میں یہود و نصاری مراد ہیں تو پھر اس سے انبیاء مراد لینا چہ معنی دارد؟ آخر میں موصوف لکھتے ہیں "پانچویں وجہ یہ کہ فاضل بریلوی خود اپنی کتاب "تمہید ایمان" کے ایک مقام پر لکھتے ہیں "کیا بہتیرے پادری جبہ دستار نہیں باندھتے" ان لفظوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ علماء یہود و نصاری میں عمامہ باندھنے کا رواج تھا۔" موصوف کا اعلی حضرت کی عبارت سے "امم من قبلکم" کے ابطال پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ عصر حاضر کے یہود و نصاری کا عمامہ باندھنا ہمارے لئے مضر نہیں اس لئے کہ ان کی دستار حقیقتا عمامہ نہیں ہے بلکہ اس میں اور ہمارے عمامہ میں زمین و آسمان کا فرق ہے، جو موصوف پر بھی مخفی نہیں ہوگا۔تو اب اس پر اپنے دعوی کی بنیاد رکھنا موصوف جیسے محقق کے لئے زیب نہیں دیتا۔بالجملہ موصوف کی جانب سے حدیث مذکور پر کئے گئے تمام اعتراضات غیر مقبول و غیر معتبر ہیں۔اور حدیث پاک اپنی سند اور متن کے اعتبار سے لائق عمل و موجب ثواب ہے۔

عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے

"رکعتان بعمامة افضل من سبعین رکعة بغیر عمامة"

(عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے بہتر ہے بے عمامہ کی ستر رکعتوں سے)

[المسند الفردوس للدیلمی ۲/۲۶۵]

☆ عمامہ کی دو رکعت بے عمامہ کی ☆

اس حدیث کی سند میں ایک راوی طارق بن عبدالرحمٰن ہیں موصوف نے انہیں ضعیف ثابت کر کے حدیث پاک پر ضعیف و باطل ہونے کا حکم لگایا ہے لکھتے ہیں "اس حدیث کے سلسلہ اسناد میں ایک راوی طارق بن عبدالرحمٰن ہے جسے نسائی نے ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اس کی حدیث میں کچھ ضعف ہے۔ یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں کہ طارق بن عبدالرحمٰن میرے نزدیک ابراہیم بن مہاجر کی طرح ہے اور ابراہیم بن مہاجر کو اکثر ائمہ نقاد نے ضعفاء میں شمار کیا ہے" [عمامہ اور ٹوپی ۲۵]

فقیر لکھتا ہے کہ موصوف نے جس طارق بن عبدالرحمٰن کے ضعف ہونے پر مستند حوالے پیش کے ہیں وہ طارق بن عبدالرحمٰن بجلی ہیں لیکن وہ بھی ایسے ضعیف نہیں کہ ان کے ضعف کا حدیث پر کچھ زیادہ اثر پڑے۔ علاوہ ازیں وہ اس حدیث کے راوی بھی نہیں اس حدیث کے راوی طارق بن عبدالرحمٰن بن قاسم قرشی حجازی ہیں [۱] اور یہ ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ عجلی نے فرمایا "مدنی ثقة" ابن حبان نے ان کو اپنی ثقات میں ذکر کیا ہے اور اسی پر حافظ حجر نے جزم فرمایا فرماتے ہیں "ثقة" علماء کرام کے اقوال کی روشنی میں طارق بن عبدالرحمٰن ثقہ ہیں رہ گیا علامہ نسائی کا یہ فرمانا "لیس بالقوی" تو یہ متعین ہی نہیں کہ یہ کس کے حق میں ہے جیسا کہ علامہ ابن حجر تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ علامہ نسائی نے اپنے قول لیس بالقوی کو کس کے حق میں کہا ہے طارق بن عبدالرحمٰن قرشی کے بارے میں یا طارق بن عبدالرحمٰن البجلی کے بارے میں؟ اور اگر بالفرض تعین ہو بھی جائے جیسا کہ علامہ ذہبی کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے فرماتے ہیں "طارق بن عبد الرحمن عن میمونة وثق قال نسائی "لیس بالقوی" نیز کاشف میں فرماتے ہیں "وثق" اور میزان میں فرماتے ہیں "لایکاد یعرف قال

النسائی لیس بالقوی "فما ادری ارادھذااوالاولیعنی طارق بن عبدالرحمن البجلی وذکرہ ابن حبان فی الثقات "تب بھی مضر نہیں کیونکہ وہ متشددین نقاد میں سے ہیں معتدلین کے خلاف متشددین کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے علاوہ ازیں علامہ ذہبی کا قول "لایکادیعرف" یہ خودان کے دوسرے قول "وثق" کے خلاف ہے لہٰذا حدیث مذکور کے راوی طارق بن عبدالرحمٰن قرشی حجازی ہیں اوروہ ثقہ ہیں اور بفرض غلط وہ طارق بن عبدالرحمٰن البجلی ہی ہوں تب بھی حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیوں کہ خود علامہ ذہبی نے ان کے بارے میں ایک جگہ لکھا "طارق بن عبد الرحمن البجلی ثقةمشهورالاان احمدبن حنبل قال لیس حدیثه بذاك وقال یحییٰ بن سعید القطان هوعندی کأبراهیم بن مهاجر....بعد سطور.. وقال یحیی بن سعید لیس طارق عندی باقوی من ابن حرمله ۔قلت قدروی عنه شعبة ابوعوانة ووکیع وثقه ابن معین والعجلی وقال ابو حاتم لاباس به یکتب حدیثه وقال ابن عدی ارجوانه لاباس به" [میزان الاعتدال ۳/۳۵۴،۳۵۵]

علاوہ ازیں حافظ ابن حجر نے انہیں "صدوق له اوهام" سے تعبیر کیا ہے جوان کے ضعف پر صراحت نہیں کرتا جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں چند اوہام یا کچھ خطائیں محدث سے صادر ہونا نہ اسے ضعیف کردیتا ہے نہ اس کی حدیث کو مردود۔ بعد سطور... تقریب دور نہیں دیکھئے تو کتنے رجال بخاری وصحیح مسلم کو صدوق له اوهام کہا ہے۔ [فتاوی رضویہ ۲/۲۵۱][۱][التاریخ الکبیر ۴/۳۵۳، الجرح والتعدیل ۴/۴۸۶، معرفۃ الثقات ۱/۴۷۵، الثقات ۴/۳۹۵، لسان المیزان ۷/۲۵۰، المغنی فی الضعفاء ۱/۳۱۴، التقریب ۱/۲۸۱، الکاشف ۱/۵۱۱، تھذیب الکمال ۱۳/۳۴۴، تھذیب التھذیب ۳/۶، میزان الاعتدال ۳/۳۵۵]

بر سبیل تنزل ضعیف ہی تسلیم کرلو تب بھی حدیث متابعات وشواہد وفضائل میں قابل قبول رہے گی۔ نہ کہ موضوع شدید الضعف غیر مقبول۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں پھر علماء کی تصریح ہے کہ مجرد ضعف رواۃ کے سبب حدیث کو موضوع کہہ دینا ظلم وجزاف ہے۔ حافظ سیف الدین احمد بن ابی المجد پھر قدوۃ الفن شمس ذہبی اپنی تاریخ پھر خاتم الحفاظ تعقبات وآلی وتدریب میں فرماتے ہیں "ضعف ابن الجوزی کتاب الموضوعات فاصاب فی ذکر احادیث مخالفة للعقل والعقل ومسالم یصب فیه اطلاقه الوضع علی احادیث بکلام بعض الناس فی رواتها کقوله فلان ضعیف اولیس بالقوی اولین ولیس ذلک

الحدیث ممایشهد القلب ببطلانه ولافیه مخالفة ولامعارضة لکتاب ولاسنة ولااجماع ولاحجة بانه موضوع سوی کلام ذلک الرجل فی رواته وهذا عدوان ومجازفة“۔[فتاویٰ رضویہ ۲/۴۳۹]

اگر ضعف راویان مستلزم وضع وضعف شدید ہو تو بخاری و مسلم بھی صحاح کے زمرے سے خارج ہو جائیں کیوں کہ ان میں بھی ضعفاء کی روایتیں در بارۂ متابعات وشواہد موجود ہیں۔جیسا کہ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں”خود بعض ضعفاء رجال شیخین میں اگرچہ متابعتاً یا یوں بھی واقع جس سے ان کا متروک ہونا واضح۔[مرجع سابق ۲/۴۳۷]

رجال صحیحین میں ضعفاء کا اندراج اس بات پر غمازی کرتا ہے کہ ضعف راوی حدیث میں نہیں ضرر دیتا مگر یہ کہ احکام میں اس حدیث پر عمل کو روک دے۔رہا متابعات وشواہد وفضائل وترغیب وترہیب میں تو باتفاق علماء مقبول ومطلوب۔الغرض ضعیف راوی کی روایت صرف ضعیف بضعف یسیر ہوگی۔نہ کہ موضوع وباطل۔جیسا کہ علامہ عبدالباقی زرقانی شرح مواہب لدنیہ میں فرماتے ہیں”المدار علی الاسناد فان تفرد به کذاب اووضاع فحدیثه موضوع وان کان ضعیفاً فالحدیث ضعیف فقط“[بحوالہ فتاویٰ رضویہ ۲/۴۴۴]

یہ تمام بحث تو اس وقت ہے جب راوی کو ضعیف تسلیم کر لیا جائے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے لہٰذا حدیث مذکور سند کے اعتبار سے قابل اعتبار وقبول ہے۔اور رہا متن حدیث پر موصوف کا پیش کردہ استحالہ تو اس کا جواب حدیث عبداللہ بن عمر کے تحت گزر چکا ہے۔

عمامہ کفر وایمان کے مابین خط امتیاز ہے

”حدثناابوبکر بن فورك رحمه الله انبا عبد الله بن جعفر ثنایونس بن حبیب ثناابوداؤد ثناالاشعث بن سعید ثناعبد الله بن بسرعن ابی راشد الحبرانی عن علی رضی الله تعالی عنه قال عممنی رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم غدیرخم بعمامة سدلهاخلفی قال ان الله امدنی یوم بدروحنین بملائکة یعتمون هذه العمة وقال ان یباع حاجزة بین الکفروالایمان“ [سنن البیہقی الکبری ج ۱۰ص ۱۴]

(حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غدیرخم کے دن میرے عمامہ باندھااوراس کا شملہ میرے پیچھے چھوڑ دیا پھر فرمایا کہ اللہ نے بدروحنین میں جن فرشتوں کے ذریعہ میری مدد فرمائی وہ ایسا عمامہ باندھے ہوئے تھے)

بیہقی کی ذکر کردہ اس حدیث میں دوراوی صفت ضعف سے متصف ہیں ایک اشعث بن سعید جوابوالربیع السمان سے مشہور ہے، اور دوسراراوی عبداللہ بن بسر۔ اشعث بن سعید، عبداللہ بن بسر کے مقابلہ میں زیادہ ضعیف ہے۔ اشعث بن سعید[۱] کے سلسلے میں ائمہ نقاد کے مختلف آراء ونظریات ہیں: امام نسائی نے فرمایا ”ضعیف“ نیز فرمایا ”لایکتب حدیثه،لیس بثقة“ ابن معین نے روایت دوری میں ایک جگہ فرمایا ”لیس حدیثه بشیء“ اور دوسری جگہ فرمایا ”لیس بشیء“ اسی طرح ابویعلی، ابن ابی خیثمہ اور ابوداؤد کی بھی روایت میں ہے۔ اور دارمی کی روایت میں ہیکہ ابن معین نے فرمایا ”لیس بثقة“ اسی طرح امام بخاری نے ابن معین سے نقل کیا جیسا کہ الضعفاء الکبیر اور کامل میں ہے۔ اور ابن عدی نے دوری سے روایت کرتے ہوئے ابن معین کا قول ذکر کیا کہ انہوں نے ”ضعیف“ فرمایا۔ ابن المدینی نے ابن ابی شیبہ کی روایت میں فرمایا ”کان ضعیفا“ احمد بن حنبل نے عبداللہ کی روایت میں فرمایا ”حدیثه حدیث لیس بذالك مضطرب“ اور مروزی کی روایت میں فرمایا ”لیس حدیثه بشیء“ فلاس نے کہا ”متروك الحدیث وکان لا یحفظ: نیز فرمایا جیسا کہ اکمال تہذیب الکمال

میں ہے"کان لایحفظ وھورجل صدق" امام بخاری نے فرمایا"لیس بالحافظ عندھم یکتب حدیثه" اور عقیلی نے آدم بن موسیٰ اور ابن عدی نے دولابی سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ امام بخاری نے فرمایا"لیس بمتروك" ولیس بالحافظ عندہم "جوزجانی نے کہا" واھی الحدیث" ابوزرعہ نے کہاضعیف الحدیث" ابوداؤد نے" ضعیف " کہافسوی نے کہا" حدیثه لیس بشیء" ابوحاتم رازی نے کہا"ضعیف الحدیث، منکر الحدیث،سیء الحفظ،یروی المناکیر عن الثقات "ترمذی نے کہا" واشعث یضعف فی الحدیث "ابن الجنید نے کہا" متروك" ساجی نے کہا"ضعیف،قرف (یعنی اتھم)بالقدر،ترکواحدیثه یحدث عن ہشام بن عروۃ احادیث مناکیر" ابن الجارود نے کہا"لیس حدیثه بشیء" عقیلی نے دو حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا"وله غیرحدیث من ھذاالنحولایتابع علی شیء منھا" ابن حبان نے کہا"یروی عن الائمة الثقات الاحادیث الموضوعات" ابن عدی نے چند احادیث منکرہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا"ابوالربیع السمان له من الحدیث غیرماذکرت وفی احادیثه مالیس بمحفوظ ومع ضعفه یکتب حدیثه ،وانکرماحدث عنه ماذکرته "ابواحمدالحاکم نے کہا"لیس بالقوی عندھم "دارقطنی نے کہا"متروك" نیز کہا"ضعیف" ابن عبدالبر نے کہا"ھوعندھم ضعیف الحدیث ،اتفقواعلی ضعفه لسوء حفظه وانه کان یخطی علی الثقات فاضطرب حدیثه "ابن القطان نے کہا"سیء الحفظ یروی المنکرات عن الثقات" ذہبی نے کہا"ضعفوہ کلھم ،اور کاشف میں ضعیف" فرمایا،ابن حجر فرماتے ہیں"متروك"

[۱] [تاریخ الدوری عن ابن معین ۴/۸۱، ۹۰،تاریخ الدارمی عن ابن معین ۶۸ ،سؤالات محمد بن عثمان بن أبی شیبة لابن المدینی ص ۱۶۸، العلل ومعرفة الرجال ۲/ ۴۹،التاریخ الکبیر۱/۱/ ۴۳۰،التاریخ الصغیر۲/ ۲۶۶، الضعفاء الصغیر۱/ ۱۹،أحوال الرجال ۹۳،سؤالات الآجری لأبی داؤد ص ۳۳۱، ۳۳۲،المعرفة والتاریخ ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴،الضعفاء الکبیر۱/ ۳۰، ۳۱،الجرح والتعدیل ۱/۱/ ۲۷۲،المجروحین ۱/ ۱۷۲، ۱۷۳، الکامل ۱/ ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۰.]

اشعث بن سعید کے بارے میں جملہ محدثین کے اقوال جرح کے سلسلے میں ملتے ہیں یعنی سبھی لوگ

ان کی تجریح پر متفق ہیں۔ البتہ تحدید مرتبہ میں مختلف ہیں بعض نے تکذیب کی ہے اور بعض نے متروک گردانا ہے جبکہ بعض نے ان ضعفاء میں شمار کیا ہے جن کی حدیث لائق اعتبار ہوتی ہے میرے خیال میں قول اخیر ہی موزوں ہے کیوں کہ امام بخاری اور ابن عدی جیسے لوگوں نے صراحت کی ہے ''مع ضعفہ یکتب حدیثہ ولا یترک'' جبکہ تکذیب کرنے یا متروک کہنے والوں میں بعض متشددین میں سے ہیں اور یہ دونوں حضرات معتدلین میں سے ہیں ہاں ابن عدی کو بعض حضرات متشددین میں شمار کرتے ہیں۔

اور عبداللہ بن بسر[۱] کے بارے میں بھی اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ یحیی بن سعید القطان نے فرمایا'' رایتہ ولیس بشیء '' ابوحاتم الرازی، اور دارقطنی نے فرمایا'' ضعیف'' اور تہذیب التہذیب میں ہے کہ انہوں نے'' ضعیف الحدیث '' فرمایا۔ نسائی نے فرمایا'' لیس بثقة'' ذہبی نے فرمایا'' ضعفوہ '' ترمذی نے فرمایا'' ضعیف ضعفہ یحیی بن سعید وغیرہ'' آجری نے ابوداؤد سے روایت کرتے ہوئے کہا'' لیس بالقوی '' ابن حبان نے ان کو'' ثقات'' میں ذکر کیا۔ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا'' ضعیف

[۱] [المیزان ۴/۶۷، المغنی فی الضعفاء ۱/۳۳۳، تہذیب التہذیب ۵/۱۳۹، تہذیب الکمال ۱۴/۳۳۵، الجرح والتعدیل ۵/۱۲، الضعفاء للنسائی ۱/۶۳، الضعفا لابن الجوزی ۲/۱۱۶، الکامل ۴/۱۷۳، الضعفا للعقیلی ۲/۲۳۳، التاریخ الصغیر ۲/۷۶، الثقات ۵/۱۵، تقریب التہذیب ۳۳۰]

ائمہ نقاد تجریح پر متفق ہیں صرف ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ لہٰذا عبداللہ بن بسر ضعیف راوی ہے۔

قطع نظر اس سند سے اس حدیث کو بیہقی نے اسماعیل بن عیاش کی سند سے بھی روایت کیا جس میں صرف عبداللہ بن بسر ضعیف ہے لیکن اس سند کو بیہقی نے منقطع قرار دیا ہے۔ [سنن البیہقی الکبری ج ۱۰ ص ۱۴]

الحاصل: حدیث مذکور کی اس سند میں دو علتیں ہیں ایک تو راوی عبداللہ بن بسر کا ضعیف ہونا اور دوسری علت انقطاع سند اور دونوں ہی علتیں حدیث میں صرف ضعف یسیر کو مستلزم ہیں نہ کہ مورث وضع وضعف شدید۔ کیوں کہ ضعیف راوی کی حدیث ضعیف بضعف یسیر ہوا کرتی ہے جیسا کہ حدیث ابی درداء کے تحت گزرا۔ رہا انقطاع سند تو اگر اس کے راوی ثقہ ہیں تو حدیث کی صحت وحجیت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا اور اگر ثقہ نہیں تو حدیث صرف ضعیف کہلاتی ہے اور ضعیف حدیث فضائل اعمال میں بالاتفاق مقبول ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں'' اسی طرح سند کا منقطع ہونا مستلزم وضع نہیں۔ ہمارے ائمہ کرام اور جمہور علماء کرام کے نزدیک تو انقطاع سے صحت وحجیت ہی میں کچھ خلل نہیں آتا محقق کمال الدین محمد ابن الہمام فتح

ان کی تجریح پر متفق ہیں۔ البتہ تحدید مرتبہ میں مختلف ہیں بعض نے تکذیب کی ہے اور بعض نے متروک گردانا ہے جبکہ بعض نے ان ضعفاء میں شمار کیا ہے جن کی حدیث لائق اعتبار ہوتی ہے میرے خیال میں قول اخیر ہی موزوں ہے کیوں کہ امام بخاری اور ابن عدی جیسے لوگوں نے صراحت کی ہے "مع ضعفه يكتب حديثه ولا يترك" جبکہ تکذیب کرنے یا متروک کہنے والوں میں بعض متشددین میں سے ہیں اور یہ دونوں حضرات معتدلین میں سے ہیں ہاں ابن عدی کو بعض حضرات متشددین میں شمار کرتے ہیں۔

اور عبد اللہ بن بسر [۱] کے بارے میں بھی اکثر ائمہ نقاد نے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ یحیی بن سعید القطان نے فرمایا "رايته وليس بشیء" ابوحاتم الرازی، اور دارقطنی نے فرمایا "ضعيف" اور تہذیب التہذیب میں ہے کہ انہوں نے "ضعيف الحديث" فرمایا۔ نسائی نے فرمایا "ليس بثقة" ذہبی نے فرمایا "ضعفوه" ترمذی نے فرمایا "ضعيف ضعفه يحيى بن سعيد وغيره" آجری نے ابوداؤد سے روایت کرتے ہوئے کہا "ليس بالقوى" ابن حبان نے ان کو "ثقات" میں ذکر کیا۔ ابن حجر عسقلانی نے فرمایا "ضعيف"

[۱] [المیزان ۲/۶۷، المغنی فی الضعفاء ۱/۳۳۳، تہذیب التہذیب ۵/۱۳۹، تہذیب الکمال ۱۴/۳۳۵، الجرح والتعدیل ۵/۱۲، الضعفاء للنسائی ۱/۶۴، الضعفا لابن الجوزی ۲/۱۱۶، الکامل ۴/۱۷۳، الضعفا للعقیلی ۲/۲۳۳، التاریخ الصغیر ۲/۷۶، الثقات ۵/۱۵، تقریب التہذیب ۲۹۷]

ائمہ نقاد تجریح پر متفق ہیں صرف ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ لہذا عبد اللہ بن بسر ضعیف راوی ہے۔

قطع نظر اس سند سے اس حدیث کو بیہقی نے اسماعیل بن عیاش کی سند سے بھی روایت کیا جس میں صرف عبد اللہ بن بسر ضعیف ہے لیکن اس سند کو بیہقی نے منقطع قرار دیا ہے۔ [سنن البیہقی الکبری ج ۱۰ ص ۱۴]

حاصل: حدیث مذکور کی اس سند میں دو علتیں ہیں ایک تو راوی عبد اللہ بن بسر کا ضعیف ہونا اور دوسری علت انقطاع سند اور دونوں ہی علتیں حدیث میں صرف ضعف یسیر کو مستلزم ہیں نہ کہ مورث وضع وضعف شدید۔ کیوں کہ ضعیف راوی کی حدیث ضعیف بضعف یسیر ہوا کرتی ہے جیسا کہ حدیث ابی درداء کے تحت گزرا۔ رہا انقطاع سند تو اگر اس کے راوی ثقہ ہیں تو حدیث کی صحت وحجیت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا اور اگر ثقہ نہیں تو حدیث صرف ضعیف کہلاتی ہے اور ضعیف حدیث فضائل اعمال میں بالاتفاق مقبول ہے۔ اعلی حضرت فرماتے ہیں "اسی طرح سند کا منقطع ہونا مستلزم وضع نہیں۔ ہمارے ائمہ کرام اور جمہور علماء کرام کے نزدیک تو انقطاع سے صحت وحجیت ہی میں کچھ خلل نہیں آتا محقق کمال الدین محمد ابن الہمام فتح

القدیر میں فرماتے ہیں" بالانقطاع وھو عندنا کالارسال بعد عدالۃ الرواۃ وثقتھم لایضر" امام ابن امیر الحاج حلیہ میں فرماتے ہیں"قال ابو داؤد ھذا مرسل ای نوع مرسل وھو المنقطع لکن المرسل حجۃ عندنا وعند الجمھور" اور جواسے قادح جانتے ہیں وہ بھی صرف مورث ضعف مانتے ہیں نہ کہ مستلزم موضوعیت مرقاۃ شریف میں امام ابن حجر مکی سے منقول" لایضر ذلک فی الاستدلال بہ ھھنا لان المنقطع یعمل بہ فی الفضائل اجماعاً" یعنی یہ امر یہاں کچھ استدلال کو مضر نہیں کہ منقطع پر فضائل میں تو بالاجماع عمل کیا جاتا ہے"

[فتاوی رضویہ ۴۳۷/۲]

الحاصل: حدیث مذکور ضعیف ہے موصوف بھی اس بات پر مقر ہیں لکھتے ہیں" لہٰذا ظاہر ہوتا ہے کہ زیر بحث ضعیف روایت میں...... الخ"

متن حدیث پر تجزیہ کا تصفیہ

موصوف جب سلسلہ اسناد میں کچھ کمال نہ دکھا سکے تو چلے متن حدیث کا تجزیہ کرنے اور لکھ بیٹھے کہ تاریخ کے حوالے سے حنین کے معرکہ میں فرشتوں کا اترنا ثابت نہیں۔ ممکن ہے سبقت قلم کی وجہ سے لفظ مدد چھوٹ گیا ہو کیوں کہ اگلے صفحہ کی ایک عبارت اس بات کی جانب مشیر ہے لکھتے ہیں"معرکہ حنین میں فرشتوں کی مدد کا اترنا تو کسی حوالے میں نہیں ملتا" موصوف کے الفاظ عبارت کی تاویل آسان ہے لیکن مفہوم عبارت میں تاویل از حد دشوار۔ کیوں کہ موصوف کی تحریر کردہ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ جنگ حنین میں فرشتے مدد کے لئے نہیں اترے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ معرکہ حنین کا ذکر قرآن میں کچھ اس انداز سے ہے: لقد نصرکم اللہ فی مواطن کثیرۃ ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیأ وضاقت علیکم الارض بما رحبت ثم ولیتم مدبرین ثم انزل اللہ سکینتہ علی رسولہ وعلی المومنین وانزل جنوداً لم تروھا وعذب الذین کفروا وذلک جزآء الکافرین ۔[سورہ توبہ آیت نمبر ۲۶،۲۵] (بے شک اللہ نے بہت جگہ تمہاری مدد کی اور حنین کے دن جب تم اپنی کثرت پر اترا گئے تھے تو وہ تمہارے کچھ کام نہ آئی اور زمین اتنی وسیع ہو کر تم پر تنگ ہو گئی پھر تم پیٹھ دے کر پھر گئے پھر اللہ نے اپنی تسکین اتاری اپنے رسول پر اور مسلمانوں پر اور وہ لشکر اتارے جو تم نے نہ دیکھے اور کافروں کو عذاب دیا اور منکروں کی یہی سزا ہے۔)

مذکورہ آیتوں میں لفظ جنود کی تفسیر جلالین شریف میں ملائکہ سے کی ہے اور حاشیہ جلالین شریف میں نزول ملائکہ کا سبب تقویۃ قلوب المسلمین بتایا ہے۔ تفسیر مدارک التنزیل میں بھی اسی بات کی جانب اشارہ ہے لکھتے ہیں وانزل جنودالم تروھا یعنی الملائکۃ لتثبیت المومنین وتشجیعھم وتخذیل المشرکین وتجبینھم لا للقتال [سورہ توبہ ص ۲۱۲]

مذکورہ بالا عبارت صاف پتہ دے رہی ہے کہ ملائکہ نے مسلمانوں کو ثابت قدم رکھ کر ان کے دلوں کو تقویت دے مشرکین کے دلوں میں مسلمانوں کا خوف ڈال کر ان کو بزدل کر کے پسپا کرنے میں مسلمانوں کی مدد کی۔ ہاں موصوف اسے مدد نہ مانے تو کوئی بات نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مدد صرف قتال کا نام ہے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ جیسا کہ خود علامہ نسفی کی مندرجہ ذیل عبارت اس بات پر غمازی کر رہی ہے۔ ”وختلفوا ھل قاتلۃ الملائکۃ یوم حنین علی قولین ویصح لا تقاتل الا یوم بدر وانما کانت الملائکۃ یوم حنین مدداً وعوناً“ [سورہ توبہ ص ۲۱۰] نیز یہی بات علامہ شیخ عبدالحق نے مدارج النبوۃ میں فرمائی [۵۱۶/۲]

تفسیر مذکور کی مذکورہ بالا دونوں عبارتوں پر درج ذیل واقعہ جو کتب سیر کی معتبر کتابوں میں موجود ہے مؤید ہے۔ حضرت عثمان کے پرپوتے امیہ بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ مالک بن عوف نے جنگ حنین کے دن چند کافر جاسوس بھیجے تو جب وہ اس کے پاس واپس پہنچے تو ان کے جوڑ کٹے ہوئے تھے تو اس نے کہا تم برباد ہو جاؤ تمہاری یہ حالت کیسے ہوئی تو انہوں نے کہا ہمارے پاس سفید رنگ کے کچھ لوگ سفید اور سیاہ نشانات کے گھوڑوں پر آئے بخدا ہم ان کو بالکل نہ روک سکے یہاں تک کہ یہ مصیبت ہمیں آپہونچی جو تم دیکھ رہے ہو۔ مذکورہ واقعہ کو علامہ سیوطی نے اپنی کتاب مستطاب [الحبائک فی اخبار الملائک] میں دلائل النبوۃ امام ابونعیم اور امام بیہقی کی دلائل النبوۃ سے نقل کیا ہے۔ نیز یہ واقعہ البدایہ والنہایہ لابن کثیر اور دیگر کتب معتمدہ میں مذکور ہے۔ [البدایہ والنہایہ ۳۴۷/۴] مذکورہ بالا نصوص سے یہ بات صاف ہوگئی کہ فرشتے جنگ حنین میں مسلمانوں کی مدد کے لئے آئے تھے اور انہوں نے مسلمانوں کے دلوں کو تقویت دے کر انہیں پھر جنگ میں مشرکین سے نبرد آزما ہونے پر آمادہ کیا اور مسلمان جنگ میں پھر سے مصروف ہوئے اور فتح وکامرانی کے جھنڈے نصب کئے اور یہ اللہ کی جانب سے رحمت اور اس کے فرشتوں کی مدد کا ہی نتیجہ تھا۔

موصوف نے بے شمار حوالجات صرف اس بات کو ثابت کرنے میں دیے ہیں کہ حنین میں فرشتوں نے قتال نہیں کیا حالانکہ ثابت یہ کرنا تھا کہ اللہ نے فرشتوں کے ذریعہ مدد نہیں کی۔

موصوف محترم مذکورۃ الصدر حدیث کے متن پر ایک اور چوٹ دیتے ہوئے لکھتے ہیں ''نیز حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے پیش کی جانے والی یہ بات کہ ''عمامہ کفر وایمان کے درمیان روک ہے'' باطل اور موضوع ہے۔ کیوں کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا جسے کافر اور مسلمان دونوں ہی مشترکہ طور پر استعمال کرتے تھے یہ مسلمانوں کا کوئی علامتی نشان نہ تھا'' [عمامہ اور ٹوپی ۳۰]

موصوف نے شعراء عرب کے کلام سے استدلال کرتے ہوئے چند قبیلوں کے عمامہ پوش ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور یہ باور کرانے کی ناکام کوشش کی ہے کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا جسے مسلمان اور کافر دونوں ہی استعمال کرتے تھے۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ کسی معتبر حوالہ سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ مشرکین نے بھی عمامہ پہنا ہو۔ رہا قبائل عرب کا عمامہ پوش ہونا اور شعراء کا ان کو اپنے کلام میں بیان کرنا تو یہ بھی مشرکین کے عمامہ پوش ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ کیوں کہ جن شعراء کے کلام سے استدلال کیا گیا ہے وہ عہد نبوی کے بعد کے ہیں اور عہد نبوی میں تمام عرب میں اسلام پھیل چکا تھا تمام قبائل عرب دامن اسلام سے وابستہ ہو چکے تھے [بخاری شریف ۲/۶۱۶] تو اب کسی شاعر کا کسی قبیلہ کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر عرب کے مشرکین کے عمامہ پوش ہونے کو مستلزم نہیں۔ ہاں عہد نبوی سے قبل قبائل عرب کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر عربی شعراء نے کیا ہو تو یہ قدرے محل کلام ہے۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کے بیان کردہ اشعار جو دیوان جریر و دیوان فرزدق سے ماخوذ ہیں وہ خود جادو وہ سر چڑھ کر بولے کے مصداق ہیں کیوں کہ موصوف کے مستدل اشعار میں قبیلہ بنو نمیر، قبیلہ ازد، قبیلہ عجلان، اور قبیلہ بنی تمیم کے عمامہ پوش ہونے کا ذکر ہے۔ اور یہ چاروں قبیلے عہد نبوی میں ہی اسلام لے آئے تھے جیسا کہ زرقانی، مدارج النبوۃ شواہد النبوۃ اور دیگر سیر کی معتبر کتابوں میں ان کے اسلام لانے کا تذکرہ موجود ہے۔ موصوف جب عربی اشعار کے ذریعہ عمامہ کو عرب کا مشترکہ لباس قرار دینے میں ناکام رہے تو اخیر میں حدیث کو بروئے کار لا کر اس کو اپنا مستدل بنایا۔ لکھتے ہیں ''بلکہ بعض روایتوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ عمامہ عرب کا قومی لباس تھا چنانچہ دیلمی کی روایت میں ابن عباس سے مروی ہے ''العمائم تیجان العرب فاذا وضعوا العمائم وضعوا عزہم وفی نسخة فاذا وضعوا العمائم وضع الله عزہم''........ حضرت علی کی روایت میں ہے ''العمائم تیجان العرب والاحتباء حیطانها وجلوس المومن فی المسجد رباطه''......اوپر دیئے گئے حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عمامہ عرب کا مشترکہ قومی لباس تھا جسے کافر اور مسلمان بھی استعمال کیا کرتے تھے تو پھر عمامہ کفر اور اسلام کے درمیان خط امتیاز کیسے کھینچ سکتا ہے؟ الخ [عمامہ اور ٹوپی ۳۳]

راقم لکھتا ہے کہ احادیث میں عرب کا لفظ اکثر و بیشتر مسلمین عرب کے لئے ہے جیسا کہ یہ حدیث "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاحبو العرب بکل قلوبکم" موصوف بتائیں کہ کیا یہاں اہل عرب سے مشرکین بھی مراد ہیں؟ ہر گز نہیں۔ اسی طرح یہ حدیث "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سب العرب فاولئک ہم المشرکون"

[جامع الاحادیث ۳/۴۵۸]

سرکار نے فرمایا جو اہل عرب کو سب و شتم کریں وہ خاص شرک ہیں۔ یو ہیں یہ حدیث "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بغض العرب نفاق" اہل عرب سے بغض نفاق ہے۔

[مرجع سابق ۳/۴۶۱]

موصوف سوچ سمجھ کر جواب دیں کہ کیا مشرکین عرب کو گالی دینا شرک ہے؟ اور کیا ان سے عداوت رکھنے والا منافق ہے؟ ہر گز نہیں۔ کیوں کہ قرینہ پتہ دے رہا ہے کہ یہاں عرب کا تعلق مسلمانوں سے ہے نہ کہ مشرکین سے۔ لہٰذا اب قرینہ ہی کے ذریعہ اس بات کا تعین بھی کیا جا سکتا ہے کہ موصوف کی پیش کردہ احادیث میں عرب کا تعلق کس سے ہے۔ اور موصوف کی پیش کردہ پہلی حدیث کے سیاق پر غور کرنے کے بعد یہ بات بھی کھل کر آ گئی کہ عمامہ کا اترنا گویا عزت کا اترنا ہے، اور عزت مسلمانوں کے لئے ہے نہ کہ مشرکین کے لئے۔ اور دوسری حدیث میں کپڑا لپیٹ کر بیٹھنا ان کی حفاظت ہے اور مومن کا مسجد میں بیٹھنا اس کے لئے قلعہ میں رہنا بھی اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کپڑا لپیٹ کر بیٹھنا یعنی ستر عورت اور پھر مومن کا مسجد میں رہنا، کا تعلق بالکل مشرکین سے نہیں ہے۔ الحاصل موصوف کی پیش کردہ دونوں حدیثیں ہماری تائید میں ہیں وہ یہ کہ عمامے مسلمانوں کا تاج ہیں۔ یہ عرب کا مشترکہ لباس نہیں۔ اوراق گزشتہ سے یہ نتیجہ نکل کر سامنے آیا کہ عمامہ مسلمانوں کا لباس ہے خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی عمامہ کو عرب کا مشترکہ لباس قرار دینا باطل محض ہے لہٰذا مذکورۃ الصدر حدیث پاک سند اور متن کے اعتبار سے صرف ضعیف ہے جو فضائل میں بالاتفاق مقبول ہے۔

☆☆☆☆

عمامہ سے حلم بڑھتا ہے

اخبرنا ابوسعد المالینی انا ابواحمدبن عدی ثنا محمدبن احمدبن حرب ثنا اسماعیل بن سعید ثنا اسماعیل بن عمر ابوالمنذر ثنا یونس بن ابی اسحاق قال حدثنی ابن عیسیٰ عن عبید الله بن ابی حمید عن ابی الملیح عن ابیه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اعتموا تزدادوا حلما

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عمامہ باندھو تمہارا حلم بڑھیگا)

[شعب الایمان للبیہقی ۵/۵ ۱۷، مجمع الزوائد ۵/ ۱۱۹، المستدرک للحاکم کتاب اللباس، رقم ۷۴۱۱]

حدیث مذکور کو حاکم و بزار و بیہقی اور طبرانی نے روایت کیا ہے ان کی اسناد کا دارومدار عبد اللہ بن ابی حمید پر ہے اور عبداللہ بن ابی حمید کے سلسلہ میں ائمہ نقاد تجریح پر متفق ہیں چنانچہ امام نسائی نے فرمایا "متروك الحديث" نیز فرمایا "لیس بثقة" احمد بن حنبل نے فرمایا "ترك الناس حديثه" دارقطنی نے فرمایا "ضعيف الحديث" بخاری نے فرمایا "منکر الحدیث" ابن معین نے فرمایا "ضعيف الحديث" دحیم نے فرمایا "ضعيف" ذہبی نے فرمایا "ضعفه محمدبن المثنى" بخاری نے دوسری جگہ فرمایا "يروى عن ابی المليح عجائب" ابونعیم اصبہانی اور حاکم نے کہا "يروى عن ابی مليح وعطاء مناكير" ترمذی نے علل میں بخاری سے روایت کرتے ہوئے کہا "ضعيف ذاهب الحديث لاأروى عنه شيأ" یعقوب بن سفیان نے کہا "ضعيف ضعيف" ابوحاتم رازی نے فرمایا "منكر الحديث، ضعيف الحديث" ابن حبان نے فرمایا "وكان ممن يقلب الاسانيد ويأتی بالاشياء التی لايشك من الحديث صناعته انها مقلوبة فاستحق الترك لما كثر في روايته" ذہبی نے فرمایا "وهوه" ابن حجر نے فرمایا "متروک الحدیث" ان اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ راوی متروک الحدیث ہے۔

[الضعفاء للنسائی ۱/ ۶۶، الضعفاء لابن الجوزی ۲/ ۱۶۱، الضعفاء للعقیلی ۳/ ۱۱۸، المجروحین ۲/ ۶۵، الجرح والتعدیل ۵/ ۳۱۲، المغنی فی الضعفاء ۲/ ۳۱۵، المیزان ۵/ ۶، الضعفاء للاصبہانی ۱/ ۱۰۳، الضعفاء الصغیر ۱/ ۷، تہذیب

الکمال ۱۹/۳۰۳، الکاشف ۱/۶۷۹، تہذیب التہذیب ۷/۹، تقریب التہذیب ۱/۴۰۷] قطع نظر عبید اللہ بن ابی حمید کی سند سے طبرانی نے اس کو حسب ذیل سند سے بھی روایت کیا ہے

”حدثنا محمد بن صالح بن الولید النرسی ثنا ہلال بن بشر ثنا عمران بن تمام عن ابی جمرة عن بن عباس ...الخ [المعجم الکبیر ۱۲/۳۳]

مذکورہ سند میں ایک راوی عمران بن تمام کے علاوہ تمام راوی ثقہ ہیں [مجمع الزوائد ۵/۱۱۹]

اور عمران بن تمام کے سلسلے میں ائمہ نقاد نے صرف ابو حاتم کے قول کو نقل کیا ہے اور ابو حاتم نے کہیں مستور کہا ہے اور کہیں اتی بخبر منکر فرمایا ہے جیسا کہ الجرح والتعدیل میں ہے ”عمران بن تمام روی عن ابی جمرة نا عبد الرحمن قال سالت ابی عنه فقال کان عندی مستورا الی ان حدث عن ابی جمرة عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم بحدیث منکر.....الخ “[۶/۲۹۵] لسان المیزان میں ہے ”عمران بن تمام عن ابی وقال ابو حاتم اتی بخبر منکر............ولفظ ابی حاتم کان مستورا متی حدث عن ابی جمرة عن ابن عباس.....الخ [۴/۳۴۴] میزان الاعتدال میں ہے ”قال ابو حاتم اتی بخبر منکر“ [۵/۲۸۵]

یہ دونوں جرحیں ایسی نہیں ہیں جن کی وجہ سے راوی کو متروک الحدیث کہا جائے کہ اس کی حدیث مقبول ہی نہ ہو بلکہ اتی بخبر منکر سے ثقاہت میں کوئی فرق نہیں آتا جب تک کہ اس کی حدیثوں میں کثرت سے نکارت نہ ہو۔ اور ائمہ نقاد اسے منکر الحدیث سے تعبیر نہ کریں۔ اور صرف منکر روایتیں لانا مورث ضعف ہوتا تو بہت سے ثقہ حضرات ضعف کے زمرے میں داخل ہوتے جیسا کہ محمد بن ابراہیم التیمی کے سلسلے میں احمد بن حنبل نے کہا یروی احادیث منکرة حالانکہ وہ ثقہ ہیں۔ (اس کی مکمل وضاحت فقیر نے ”عمامہ فرشتوں کی پہچان ہے“ میں کی ہے۔ فلیرجع) اور رہا راوی کا مستور ہونا تو اس سے بھی راوی پر کوئی خاص اثر نہیں پڑھتا۔ کیوں کہ مستور راوی جمہور کے نزدیک مقبول ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں مستور تو جمہور محققین کے نزدیک مقبول ہے یہی مذہب امام الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔ فتح المغیث میں ہے ”قبله ابو حنیفة خلاف الشافعی “امام نووی فرماتے ہیں یہی صحیح ہے ”قاله فی شرح المهذب ذکره فی التدریب وکذالک مال الی اختیاره الامام ابو عمرو بن الصلاح فی مقدمة......الخ اور فرماتے ہیں ”مستور راوی مسلم شریف میں بکثرت ہیں“ [فتاوی رضویہ ۲/۴۳۵]

بر سبیل تنزل عمران بن تمام ضعیف ہی ہو پھر بھی مذکورۃ الصدر حدیث موضوع یا شدید الضعف نہیں ہوگی بلکہ متعدد سندوں سے آنے کی وجہ سے حدیث حسن لغیرہ کے منزل پر فائز ہوگی۔ کیوں کہ تمام سندوں کے رواۃ میں کوئی بھی کذاب یا متہم بالکذب نہیں۔ عبید اللہ بن ابی حمید کے ''منکر الحدیث'' ہونے کی وجہ سے حدیث کو ضعیف مقبول کے درجہ میں رکھا جائے گا۔ لیکن عمران بن تمام کی سند کے اعتبار سے حدیث عبید اللہ بن ابی حمید کو تقویت ملے گی۔ لہٰذا حسن لغیرہ تک ترقی کرے گی۔ اور بالفرض حسن لغیرہ نہ بھی تسلیم کیا جائے تب بھی حدیث موضوع یا شدید الضعف کے خانہ سے نکل کر ضعیف مقبول کے زمرے میں داخل ہو جائے گی۔ کیوں وہ حدیث جو متعدد سندوں سے آئے اور ان سندوں میں کوئی راوی متہم بالکذب بھی ہو تب بھی وہ حدیث فضائل اعمال میں قابل قبول ہوتی ہے چہ جائیکہ راوی منکر الحدیث۔ میری مذکورہ تحریر کا محور علامہ ابن حجر کا درج ذیل قول ہے ''الضعیف الذی ضعفه ناشیء عن سوء حفظ رواته اذاكثرت طرقه ارتقى الى مرتبة الحسن ،والذى ضعفه ناشى عن تهمة اوجهالة اذاكثرت طرقه ارتقى عن مرتبة المردود المنكر الذى لايجوز العمل به بحال الى مرتبة الضعيف الذى يجوز العمل به فى الفضائل''

(جس حدیث میں ضعف اس کے رواۃ کے سوء حفظ سے پیدا ہوا ہے کثرت طرق سے وہ ترقی کر کے مرتبہ حسن میں پہنچ جاتی ہے اور جس میں ضعف اس کے راویوں کے متہم بالکذب ہونے یا ان کی جہالت کی بناء پر ہے جب اس کے طرق کثیر ہو جائیں تو وہ مردود منکر سے جس پر کسی حال میں عمل جائز نہیں ہے ترقی کر کے اس ضعیف کے درجہ میں پہنچ جاتی ہے جس پر فضائل اعمال میں عمل کرنا جائز ہے) [شرح مقدمہ، ۱۰۷] بالجملہ حدیث مذکور احکام وغیرہ سے قطع نظر فضائل اعمال میں درجہ قبول میں شامل ہے۔

☆☆☆☆☆

عمامے مسلمانوں کے تاج اور ان کی نشانی ہیں

”عن علی بن ابی طالب عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ایتوالمساجدحسرواًومقنعین فان العمائم سیماالمسلمین“ ”عن علی بن ابی طالب عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ایتوالمساجدحسرواًومقنعین فان العمائم تیجان المسلمین“

[التطریف فی التصحیف ۱/۴۳، الکامل ۶/۴۱۹]

(حضرت علی سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مسجدوں میں آؤ کھلے سر اور سر ڈھانپ کر۔ بے شک عمامے مسلمانوں کی نشانی اور ان کے تاج ہیں۔)

مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کو ابن عدی نے کامل میں روایت کیا ہے ان دونوں حدیثوں کی سند کا دارومدار راوی میسرہ بن عبید پر ہے جو متروک ہے۔ موصوف نے مبشر بن عبید مان کر حدیث کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے جو غلط ہے۔ کیوں کہ حدیث کا راوی میسرہ بن عبید ہے جیسا کہ علامہ مناوی نے اس حدیث کی تشریح میں اس کی وضاحت کی ہے فرماتے ہیں ”عد من روایة میسره بن عبیدعن الحکم بن عیینه عن ابن ابی یعلی عن علی امیرالمومنین قال جدنا الاعلیٰ من قبل الام الزین العراقی فی شرح الترمذی ومیسره بن عبید متروك ومن ثم رمزالمؤلف لضعفه“ [۱/۶۷] یعنی اس روایت میں میسرہ بن عبید راوی ہے اور میسرہ بن عبید متروک راوی ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطی نے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے“ فقیر کہتا ہے کہ علامہ مناوی کا راوی وضاع وکذاب ومنکرالحدیث کو چھوڑ کر راوی متروک کو اختیار کرنا گویا حدیث کی موضوعیت سے انکار کر کے حدیث کے ضعف کی جانب اشارہ کرنا ہے تا کہ حدیث ضعیف ہو کر فضائل میں قبولیت کا جامہ پہن سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ اور موصوف کا یہ قول ”نیز ترمذی کی روایتوں میں میسرہ نام کے کسی راوی کی کوئی روایت درج نہیں“ اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ اس نام کا کوئی راوی ہے ہی نہیں ترمذی تو دور صحاح ستہ میں بھی کسی راوی کا نہ ہونا دوسری کتب حدیث میں ہونے کو مستلزم نہیں۔

حاصل کلام:۔ مذکورہ راوی کے سلسلے میں مشہور ائمہ حدیث علامہ مناوی اوران کے جد اعلی اور امام زین عراقی کے قول سے عدول کر کے موصوف کی قیاس آرائیوں پر عمل کر کے حدیث کو موضوع کہنا حقیقت سے عدول کرنا ہے کیوں کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں بلکہ ضعیف ہے جیسا کہ خود موصوف نے امام سیوطی سے حدیث کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے لکھتے ہیں ''بالفرض وہ میسرہ بن عبید ہی ہو پھر بھی روایت قابل اعتماد نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ خود بھی متروک ہے سیوطی نے اس حدیث پر ضعف کی علامت لگائی ہے ۔'' کیا موصوف کی اصطلاح میں متروک کی حدیث کو موضوع کہا جاتا اگر جواب ہاں میں ہے تو ان محدثین کا کیا ہوگا؟ جنہوں نے متروک راوی کی حدیث کو قابل قبول وعمل مانا ہے۔ جس کی پوری تفصیل فقیر نے حدیث ابی درداء کے تحت کی ہے۔ اور اگر جواب نہیں میں ہے تو پھر کیا بات کہ موصوف اسے موضوع قرار دینے پر تلے ہیں؟ حالانکہ ایک طرف تو قول سیوطی کو مقام نقد میں رکھکر اس کے ضعف پر بھی معترف ہیں فقیر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا اس حدیث کو ضعیف گردانا خود اس بات کا علامیہ ہے کہ اس حدیث کا راوی میسرہ بن عبید ہے جو متروک ہے اور متروک راوی کی حدیث ضعیف ہوتی ہے اور فضائل میں مقبول ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ حدیث اپنی سند کے اعتبار سے ضعیف مقبول ہے۔

﴿متن حدیث کے تجزیہ کا تصفیہ﴾

متن حدیث پر بطلان کا حکم لگاتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں ''ضعف اسناد کے ساتھ متن حدیث بھی ناقابل اعتبار ہے کیوں کہ عمامہ کافر اور مسلمان دونوں ہی مشترکہ طور پر بحیثیت قومی لباس استعمال کیا کرتے تھے'' موصوف کی مذکورہ بالا عبارت کا مکمل ابطال حدیث (عمامہ کفر وایمان کے مابین خط امتیاز ہے) میں کیا جا چکا ہے جس میں یہ بات ثابت کردی گئی ہے کہ عمامہ کفار کا لباس نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کا لباس ہے۔

آگے موصوف لکھتے ہیں ''اور حدیث کے پہلے حصہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا فضیلت عمامہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس سے حاضری مسجد کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے جیسا کہ علامہ مناوی رقمطراز ہیں'' یعنی ایتو المساجد کیف بنحو قلنسوة فقط او یتعمم وتقنع ولا تتخلفون عن الجمعة التی ھی فرض عین ولا الجمعة التی ھی فرض کفایة والتعمم عند الامکان

فضل‘‘ [فیض القدیر ۱/۷۶] جہاں تک ہو سکے مسجدوں میں آیا کر وصرف ٹوپی پہن کر یا عمامہ باندھ کر یا کسی اور چیز سے سر کو ڈھانپ کر اور جمعہ جو فرض کفایہ ہے انہیں نہ چھوڑا کرو اور جہاں تک ہو سکے عمامہ باندھ کر آنا افضل ہے۔‘‘

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں ’’لان القصد به الحث علی اتیان المسجد للصلوة کیف کان وانه لا عذر فی التخلف عنها بفقد الجماعة وان کان التعمم عند الامکان افضل‘‘ (حدیث کا مقصد یہ ہے کہ جیسے بھی ہو نماز کے لئے مسجد میں حاضر ہونے کا جذبہ دلایا جائے عمامہ نہ ہونا اسے چھوڑنے کا عذر نہیں اگر چہ حتی الامکان عمامہ ہی افضل ہے)
موصوف علامہ مناوی سے ان مذکورہ سطور کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ’’واضح رہے کہ علامہ مناوی نے عمامہ باندھ کر مسجد میں آنے کو اس لئے افضل قرار دیا ہے کہ عمامہ کو حدیث مذکور میں مسلمانوں کا تاج اور مسلمانوں کی نشانی بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ جب کہ یہ غلط ہے.... الخ [عمامہ اور ٹوپی]
موصوف نے مذکورہ بحث سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذکورۃ الصدر حدیث کے پہلے حصہ میں جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق فضیلت عمامہ سے نہیں ہے۔ حالانکہ بحث حدیث کے پہلے حصہ سے نہیں بلکہ دوسرے حصہ سے ہے۔ جس میں عمامہ کو مسلمانوں کا تاج اور نشانی بتایا گیا ہے۔ اسی پر موصوف کی بحث کا دارومدار ہے۔ اور یہ بات ہم باور کرا چکے حدیث سند کے اعتبار سے بھی فضائل میں قابل قبول ہے اور متن بھی عقل کے مطابق ہے۔ تو پھر موصوف کی اس بحث پر بحث کرنا ضیاع اوقات کے علاوہ کچھ نہیں۔ علاوہ ازیں موصوف کی مکمل بحث اس وقت قابل قبول مانی جائے گی جب کہ حدیث کو غیر قابل قبول مانا جائے۔ اور ایسا ہے نہیں۔
الحاصل:۔ حدیث مذکور فضائل میں بالاتفاق مقبول ہے۔

احادیث ضعیفہ سے ثبوت استحباب

گذشتہ احادیث میں تفصیلی بحث کے بعد فقیر نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مردمومن نماز میں ہو یا خارج نماز عمامہ پوشی اس کے لئے امر استحبابی ہے کیوں کہ جن احادیث کو فقیر نے ماقبل میں بیان کیا ان میں سے کچھ تو حسن ہیں اور کچھ ضعیف بضعف یسیر ہیں۔ حدیث حسن پر عمل اور اس کے استحباب پر کلام نہیں۔ لیکن حدیث ضعیف پر عمل اور اس کے استحباب پر موصوف کو اعتراض ہے۔ فقیر مناسب سمجھتا ہے کہ اتمام حجت کے لئے ضعیف حدیث پر عمل یا استحباب پر تفصیل سے روشنی ڈالے تاکہ موصوف بھی اپنے محدود مطالعہ پر آگاہ ہوسکیں۔ اور قارئین بھی جان لیں کہ حدیث کو ضعیف بلکہ موضوع کہدینے سے وہ ناقابل عمل نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اگر وہ قواعد شرعیہ کے خلاف نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے۔ قطع نظر اس سے موصوف جس جگہ حدیث کو موضوع ثابت نہ کر سکے تو اسے شدید الضعف کے زمرے میں رکھ کر اسے ناقابل عمل قرار دیا ہے۔ لہٰذا پہلے شدید الضعف حدیث کے سلسلے میں اقوال ائمہ بیان کر دینا زیادہ مناسب ہوگا! اعلیٰ حضرت نے ابن حجر سے شدید الضعف کے سلسلے میں تین قول نقل کئے ہیں لکھتے ہیں "اقول یہاں شدت ضعف سے مراد میں حافظ سے نقل مختلف آئی شامی نے فرمایا طحطاوی نے فرمایا امام ابن حجر نے فرمایا "شدید الضعف هوالذی لایخلوطریق من طرقه عن کذاب اومتهم بالکذب "شدید الضعف وہ حدیث ہے جس کی اسنادوں میں سے کوئی اسناد کذاب یا متہم بالکذب سے خالی نہ ہو۔ یہاں صرف انہیں دو کو شدت ضعف میں رکھا امام سیوطی نے تدریب میں فرمایا حافظ نے فرمایا "ان یکون الضعف غیرشدید فیخرج من انفرد من الکذابین والمتهمین بالکذب ومن فحش غلط" یہاں ان دو کے ساتھ فحش غلط کو بھی بڑھایا۔ نسیم الریاض میں قول البدیع سے کلام حافظ بایں لفظ نقل کیا "ان یکون الضعف غیر شدید کحدیث من انفرد من الکذابین والمتهمین بالکذب ومن فحش غلط" یہاں کاف نے زیادہ توسیع کا پتہ دیا تحدید اول پر امر سہل وقریب ہے کہ ایک جماعت علما حدیث کذابین و متہمین پر اطلاق وضع کرتے ہیں تو غیر موضوع سے انہیں خارج کر سکتے ہیں مگر ثانی تصریحات و معاملات جمہور علماء وخود امام الشان سے بعید اور ثالث بظاہرہ ابعد ہے ہم ابھی روشن بیان سے واضح کر چکے ہیں کہ خود متروک شدید الضعف راوی موضوعات کی حدیث کو بھی فضائل میں

متحمل رکھا۔" [فتاوی رضویہ ۲/۴۷۸،۴۷۹]

الغرض: حدیث شدید الضعف وہ ہے جس میں کوئی راوی کذاب یا متہم بالکذب ہو۔ اور بالفرض فحش غلط کو بھی اس میں شمار کر لیا جائے تب بھی ہمارے لئے اس وقت مضر نہیں کیوں کہ ہماری بیان کردہ جن احادیث میں راوی فحش غلط سے متصف ہے وہ بطریق عدیدہ ہیں اور وہ احادیث جن میں فحش غلط بلکہ اس سے بھی نازل جیسے راوی کا متہم بالکذب ہونا پایا جائے اور وہ متعدد سندوں سے مروی ہو تو خود علامہ ابن حجر کے نزدیک وہ احادیث فضائل میں قابل قبول اور لائق عمل ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں "الضعیف الذی ضعفه ناشیء عن سوء حفظ رواته اذا كثرت طرقه ارتقى الى مرتبة الحسن ،والذی ضعفه ناشی عن تهمة اوجهالة اذا كثرت طرقه ارتقى عن مرتبة المردود المنكر الذی لا يجوز العمل به بحال الى مرتبة الضعيف الذی يجوز العمل به فی الفضائل"

(جس حدیث میں ضعف اس کے رواۃ کے سوء حفظ سے پیدا ہوا ہے کثرت طرق سے وہ ترقی کر کے مرتبہ حسن میں پہنچ جاتی ہے اور جس میں ضعف اس کے راویوں کے متہم بالکذب ہونے یا ان کی جہالت کی بناء پر ہے جب اس کے طرق کثیر ہو جائیں تو وہ مردود و منکر سے جس پر کسی حال میں عمل جائز نہیں ہے ترقی کر کے اس ضعیف کے درجہ میں پہنچ جاتی ہے جس پر فضائل اعمال میں عمل کرنا جائز ہے) [امعان النظر بحوالہ شرح مقدمہ ۱۰۷]

اب اس بحث کے پس منظر میں یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ ہماری بیان کردہ کچھ حدیثیں حسن ہیں اور کچھ ضعیف بضعف یسیر مقبول۔ اور وہ حدیثیں جن میں ضعف شدید ہے اول تو ایسی کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو مذکورہ قول ابن حجر کے تناظر میں تعدد سند کی بنیاد پر وہ احادیث فضائل میں قابل قبول اور لائق عمل ہیں اور یہ اس وقت ہے جب کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مذکورہ احادیث میں شدید الضعف ہے حالانکہ ایک حدیث کو چھوڑ کر کسی بھی حدیث میں ضعف شدید نہیں ہے (یہ الگ بات کہ اس کے ضعف کا ازالہ ہو گیا ہے جیسا کہ ہم نے حدیث ابی درداء میں مفصل بحث کی ہے۔) اور ایسی حدیث جس میں ضعف شدید نہ ہو تو اگر وہ حدیث فرد ہے تو درجہ حسن میں شمولیت کا جامہ نہیں پہنے گی لیکن فضائل اعمال میں معتبر ہو گی۔ اور اگر متعدد سندوں سے مروی ہے تو اس کے درجہ حسن میں دخول سے کچھ مانع نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ عبد الحق محدث دہلوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں "وما اشتهر ان الحديث الضعيف معتبر فی

فضائل الاعمال لاغیرها المراد مفرداته لا مجموعها لانه داخل فی الحسن لا فی الضعیف صرح به الائمة" (یعنی یہ جو مشہور ہے کہ حدیث ضعیف فضائل اعمال میں معتبر ہے غیر فضائل میں نہیں تو اس سے مراد مفرد حدیث ضعیف ہے نہ ان کا مجموعہ اس لئے کہ ضعیف اپنے مجموعہ کے لحاظ سے حسن میں داخل ہے نہ کہ ضعیف میں ائمہ نے اس کی صراحت کی ہے)

[شرح مقدمہ مترجم، ص ۱۰۳]

بالجملہ:۔ مذکورہ تمام احادیث حسن وضعیف مقبول ہیں ان پر عمل کرنا مستحب ہے جیسا کہ امام اہل سنت فرماتے ہیں 'فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے حدیث ضعیف ثبوت استحباب کے لئے بس ہے۔ امام شیخ الاسلام ابوزکریا نفعنا اللہ ببرکاتہ کتاب الاذکار والمنتخب من کلام سید الابرار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں فرماتے ہیں "قال العلماء من المحدثین والفقهاء وغیرهم یجوز ویستحب العمل والترغیب بالحدیث الضعیف مالم یکن موضوعاً"

محدثین وفقہاء وغیرہم علماء نے فرمایا کہ فضائل اور نیک بات کی ترغیب اور بری بات سے خوف دلانے میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ومستحب ہے۔ جبکہ موضوع نہ ہو۔ بعینہا یہی الفاظ امام ابن الہمام نے العقد النضید فی تحقیق کلمۃ التوحید، پھر عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ میں فرمائے۔ امام فقیہ النفس محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں "الاستحباب یثبت بالضعیف غیر الموضوع" حدیث ضعیف سے کہ موضوع نہ ہو فعل کا مستحب ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

علامہ ابراہیم حلبی غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی میں فرماتے ہیں "یستحب ان یمسح بدنه بمندیل بعد الغسل لماروت عائشة رضی الله تعالیٰ عنها قالت کان للنبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم خرقته یتنشف بها بعد الوضوء رواه الترمذی وهو ضعیف ولکن یجوز العمل بالضعیف فی الفضائل" نہا کر رومال سے بدن پوچھنا مستحب ہے کہ ترمذی نے ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی حضور پرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وضو کے بعد رومال سے اعضاء مبارک صاف فرماتے۔ یہ حدیث ضعیف ہے مگر ضعیف پر عمل جائز۔

مولانا علی قاری موضوعات کبیر میں حدیث مسح گردن کا ضعف بیان کرکے فرماتے ہیں"

الضعیف یعمل به فی فضائل الاعمال اتفاقاًولذاقال ائمتنان مسح الرقبة مستحب اوسنة" فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر بالاتفاق عمل کیا جاتا ہے اسی لئے ہمارے ائمہ کرام نے فرمایا کہ وضو میں گردن کا مسح مستحب یا سنت ہے۔امام جلیل جلال الدین سیوطی "طلوع الثریا باظہار ما کان خفیا" میں فرماتے ہیں"واستحبه ابن الصلاح وتبعه النووی نظراً الی ان الحدیث الضعیف یتسامح به فی فضائل الاعمال "تلقین کو امام ابن الصلاح پھر امام نووی نے اس نظر سے مستحب مانا کہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف کے ساتھ نرمی کی جاتی ہے۔نیز "حدیث الدیک الابیض" میں علامہ مناوی سے گزرا کہ اس پر بھی عمل مستحب ہے حالانکہ اس کا ایک راوی کذاب ہے۔علامہ محقق جلال دوانی رحمہ اللہ تعالیٰ انموذج العلوم میں فرماتے ہیں" الذی یصلح التعویل علیه ان یقال اذاوجدحدیث فی فضیلت عمل من الاعمال لایحتمل الحرمة والکراهیة یجوزالعمل به ویستحب لانه مامون الحظر ومرجوالنفع' اعتماد کے قابل یہ بات ہے کہ جب کسی عمل کی فضیلت میں کوئی حدیث پائی جائے اور وہ حرمت وکراہت کے قابل نہ ہو تو اس حدیث پر عمل جائز و مستحب ہے کہ اندیشہ سے امان ہے اور نفع کی امید۔اندیشہ سے امان یوں کہ حرمت وکراہت کا محل نہیں اور نفع کی امید یوں کہ فضیلت میں حدیث مروی اگر چہ ضعیف ہی سہی۔آگے فرماتے ہیں اقول باللہ التوفیق بلکہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل کے معنی ہی یہ ہیں کہ استحباب مانا جائے ورنہ نفس جواز تو اصالت اباحت وانعدام نہی شرعی سے آپ ہی ثابت اس میں حدیث ضعیف کا کیا دخل ہوا تو لاجرم ورود حدیث کے سبب جانب فعل کو مترجح ماننے کہ حدیث کی طرف اسناد متحقق اور اوس پر عمل ہونا صادق ہو اور یہی معنی استحباب ہے۔[فتاوی رضویہ ۲/۴۵۴]

لہٰذا اب ان احادیث حسنہ وضعیفہ مقبولہ پر موصوف کا نا قابل عمل کا حکم موصوف کے محدود مطالعہ پر عکاسی کر رہا ہے کیوں کہ کسی حدیث کا ضعیف ہونا در کنار موضوع ہونا بھی حدیث پر عمل سے مانع نہیں جب تک کہ وہ خلاف شرع امر پر مشتمل نہ ہو۔اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں"بالفرض حدیث موضوع و باطل ہی ہوتا ہم موضوعات حدیث عدم حدیث نہ حدیث عدم۔اس کا حاصل صرف اتنا ہوگا کہ اس بارہ میں کچھ وارد نہ ہوا نہ یہ کہ ان کا رد منع وارد ہوا۔اب اصل محل کو دیکھا جائے گا اگر قواعد شرع ممانعت بتائیں ممنوع ہوگا ورنہ اباحت اصلیہ پر رہے گا اور بہ نیت حسن حسن و مستحسن ہو جائے گا۔....لاجرم علامہ سید احمد طحطاوی مصری حاشیہ درمختار میں زیر قول رملی (واما الموضوع فلا یجوز العمل به بحال) فرماتے ہیں" ای

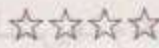
حیث کان مخالفاً لقواعد الشریعة واما اذاکان داخلافی اصل عام فلامانع منه لجعله حدیثاً بل لدخوله تحت الاصل العلم "یعنی جس فعل کے بارہ میں حدیث موضوع وارد ہوا سے کرنا اسی حالت میں ممنوع ہے کہ خود وہ فعل قواعد شرع کے خلاف ہو اور اگر ایسا نہیں بلکہ کسی اصل کلی کے نیچے داخل ہے تو اگرچہ حدیث موضوع ہو فعل سے ممانعت نہیں ہو سکتی نہ اس لئے کہ موضوع کو حدیث ٹھہرائیں بلکہ اس لئے کہ وہ قاعدہ کلیہ کے نیچے داخل ہے۔

نیز مولانا علی قاری علیہ رحمۃ الباری نے موضوعات کبیر میں فرمایا "احادیث الذکر علی اعضاء الوضوء کلها باطلة "جن حدیثوں میں یہ آیا ہے کہ وضو میں فلاں فلاں عضو دھوتے وقت یہ دعا پڑھو سب موضوع ہیں۔ بااینہمہ فرمایا "ثم اعلم انه لایلزم من کون ادکاء الوضوء غیر ثابتة عنه صلی الله تعالیٰ علیه وسلم ان تکون مکروهة اوبدعة مذمومة بل انها مستحبة استحبها العلماء الاعلام والمشائخ الکرام لمناسبة کل عضو بدعاء یلیق فی المقام "پھر یہ جان رکھ کہ ادعیہ وضو کا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ وہ مکروہ یا بدعت شنیعہ ہوں بلکہ مستحب ہیں علماء عظام واولیاء کرام نے ہر ہر عضو کے لائق دعا اس کی مناسبت سے مستحب مانی ہے۔ اس عبارت سے روشن طور پر ثابت ہوا کہ اباحت تو اباحت موضوعیت حدیث استحباب فعل کی بھی منافی نہیں اور واقعی ایسا ہی ہے کہ موضوعیت حدیث عدم حدیث ہے اور ورود حدیث بخصوص فعل لازم استحباب نہیں کہ اس کے ارتفاع سے اس کا انتفاء لازم آئے۔

[فتاوی رضویہ ۲/۴۹۹]

علاوہ ازیں اصول حدیث کا یہ قاعدہ بھی ہے کہ اگر حدیث ضعیف بھی ہو اور اس کی قبولیت کی کوئی سبیل نہ ہو لیکن علماء اس کو اپنا مستدل بناتے ہوں اور اس پر عمل کرنے کی تعلیم دیتے ہوں تو ایسی حدیث بھی تقویت پا کر کبھی صحیح اور کبھی حسن ہو جاتی ہے قطع نظر اس سے فضائل میں تو باتفاق علماء مقبول ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات تو موصوف کو معلوم ہوگی کہ ہمارے اسلاف نیز عصر حاضر کے تمام مفتیان کرام کا موقف یہی ہے کہ عمامہ نماز میں مستحب ہے جیسا کہ ان کے مصنفات میں جابجا یہ صراحت موجود۔ بحث کی طویل ہونے کے خوف سے فقیر اس سے اعراض کرتا ہے۔

الحاصل:۔ عمامہ سے متعلق بیان کردہ تمام احادیث لائق عمل اور موجب استحباب ہیں۔

☆☆☆☆

کتب فقہ سے عمامہ کا استحباب

موصوف کے اس اعتراض کے پیش نظر کہ" عمامہ اگر جمعہ کے مستحبات میں سے ہوتا تو حدیث میں اس کا تذکرہ اور فقہ میں اس پر کوئی جزئیہ قائم ہوتا" فقیر نے حدیث عبداللہ بن عمر، حدیث ابی الدرداء، حدیث علی اور اس کی تشریح میں علامہ مناوی کے قول سے جمعہ اور اس کے علاوہ احادیث سے عموماً عمامہ کا استحباب ثابت کیا ہے اب مناسب ہے کہ کتب فقہ سے بھی جمعہ کی نماز میں عمامہ کا استحباب ثابت کر دیا جائے۔ طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے "المستحب ان یصلی فی ثلاثۃ ثیاب من احسن ثیابہ قمیص وازار وعمامۃ" یعنی مرد کے لئے تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے، قمیص، ازار اور عمامہ۔ [جلد۱ ۲۱] علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں فرماتے ہیں "المستحب ان یصلی للرجل فی ثلاثۃ اثواب قمیص وازار وعمامۃ" یعنی مرد کے لئے تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے، قمیص، ازار اور عمامہ۔ [جلد۱ ص ۲۱۹] حلبی کبیری میں ہے "المستحب ان یصلی الرجل فی ثلاثۃ اثواب ازار و قمیص وعمامۃ [ص ۳۰۳] فتاوی عالمگیری میں ہے "المستحب ان یصلی الرجل فی ثلاثۃ اثواب ازار و قمیص وعمامۃ [جلد۱/ ۵۹] فتاوی بزازیہ میں ہے "المستحب فی الصلاۃ ثلاثۃ أثواب قمیص وازار وعمامۃ" یعنی نماز میں تین کپڑے مستحب ہیں، قمیص، ازار اور عمامہ [جلد۴/ ۳۳]

مذکورہ بالا عبارات فقہیہ سے یہ بات اظہر من الشمس ہوگئی کہ نماز میں عمامہ مستحب ہے۔ اور یہ حکم علی الاطلاق ہے اور قاعدہ ہے "المطلق یجری علی اطلاقہ" مذکورہ بالا کتب فقہ کی عبارتوں سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آگئی کہ عمامہ نماز کے لئے مستحب ہے۔ اب چاہے وہ نماز جمعہ ہو یا اور کوئی نماز۔ لہٰذا جمعہ کے دن عمامہ کے استحباب پر موصوف کا اعتراض حلیہ صحت سے عاطل و عاری ہے۔ اور نماز جمعہ یا کوئی اور نماز عمامہ کے ساتھ مستحب اور بے عمامہ پڑھی گئی نمازوں پر بھاری ہے۔

موصوف نے اپنی کتاب کی پہلی حدیث میں علامہ ابن حجر پر پیش کردہ ایرادات پر بزعم خویش مکمل بحث کی ہے ۔بادی النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ موصوف کو اعلی حضرت سے علمی اختلاف ہے لیکن اخیر کتاب میں موصوف نے ہماری اس خوش فہمی کو یکسر مسترد کر دیا اور یہ باور کرا دیا کہ علمی اختلاف سے قطع نظر دیگر اختلافات بھی اس میں مضمر ہیں۔کیوں کہ موصوف نے جس جرأت و بیباکی سے درج ذیل جملہ تحریر کیا ہے وہ قطعی علمی اختلاف کی طرف منسوب نہیں ہوسکتا بلکہ اس کی اساس و بنیاد یا تو تعصب و تنگ نظری یا پھر اکابر کی شان میں گستاخی ہے۔موصوف لکھتے ہیں ''لہٰذا جو لوگ عمامہ کو حضور کی سنت لازمہ دائمہ سمجھتے ہیں یا اسے حضور کی سنت متواترہ قرار دیتے ہیں اور اس کے تواتر کو سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہوا خیال کرتے ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں ۔ان پر حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہ گئے ہیں'' موصوف کو اعلی حضرت سے سبق حاصل کرنا چاہئے کہ انہوں نے کبھی بھی اپنے اکابر کی بارگاہ میں لفظ غلط یا غلطی استعمال نہیں فرمایا بلکہ آپ کے شان ادب کے قربان کہ آپ نے جب بھی کسی کتاب میں کوئی سہو پایا اور اس پر قلم چلایا تو اس کو تطفل پر محمول کیا۔نہ کہ بزرگوں کی عبارتوں کے غلط اور ان کے غلطی پر ہونے کا واویلا مچایا۔اس سے قطع نظر موصوف نے اعلی حضرت کی جس عبارت پر اعتراض وارد کیا ہے وہ اولاً تو غلط نہیں اور اگر مان بھی لی جائے تب بھی اس کی بے شمار تاویلیں کی جاسکتی تھیں۔نہ یہ کہ ان کو سخت غلطی پر ہونے اور حدیث اصول حدیث اور تاریخ و سیر کے معاملات پوشیدہ رہنے کا الزام لگایا جاتا۔علاوہ ازیں موصوف غور سے اگر فتاوی رضویہ کی اس عبارت کا مطالعہ کرتے تو شاید دل میں بھرا تعصب کا غبار باہر نکل کر نہ آتا۔اعلی حضرت فرماتے ہیں ''عمامہ حضور پر نور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت متواترہ ہے جس کا تواتر یقیناً سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہے......تو عمامہ کہ سنت لازمہ دائمہ ہے..الخ [فتاوی رضویہ ۳/۷۶]

موصوف کی معلومات کے لئے اولاً سنت متواترہ کی وضاحت کردی جائے۔

سنت متواترہ:۔یعنی ایسی سنت جس کے ناقل ابتداء سے لیکر آج تک اتنی بڑی تعداد میں ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق مشکل ہو [نورالانوار ص ۱۷۶، اعلاء السنن مقدمہ ۱/۲۳، بحوالہ مذہب غیر پر فتوی اور عمل]

اصطلاح محدثین میں متواتر کی دوقسمیں ہیں۔تواتر لفظی :یعنی حدیث الفاظ ومتن کے ساتھ تواتراً منقول ہو۔تواتر معنوی:یعنی الفاظ ومتن تواتراً منقول نہ ہوں بلکہ مختلف رواۃ کے الفاظ بھی مختلف ہوں لیکن ان سب کے معنی ایک ہوں۔

متواتر کی مذکورہ بالا دونوں قسموں کے تناظر میں احادیث عمامہ کو دیکھا گیا تو پتہ چلا کہ احادیث عمامہ متواتر المعنی ہیں اس لئے کہ اگرچہ یہ احادیث اخبار احاد ہیں لیکن اخبار احاد اپنے مجموعہ کے اعتبار سے متواتر المعنی ہوجاتی ہیں۔جیسا کہ ملاعلی قاری علیہ رحمۃ الباری اپنی مصنف ''شرح شرح نخبۃ الفکر'' میں رقمطراز ہیں''والشیخ ابواسحاق الشیرازی قال بعد ذکرالاحادیث المرویۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غسل الرجلین لایقال انھااخبار احادۃ لأن مجموعھاافادتواتر معناہ''(شیخ ابواسحاق نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل رجلین کے سلسلے میں احادیث مرویہ کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان احادیث کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ خبر احاد ہیں اس لئے کہ ان کا مجموعہ تواتر معنوی کا فائدہ دیتا ہے)یعنی وہ احادیث کہ جن کا ہم تواتر ثابت کررہے ہیں آپ یہ کہہ کر اس پر اعتراض نہیں کرسکتے کہ اخبار احاد سے تواتر ثابت نہیں ہوتا۔کیوں کہ اخبار احاد سے اگرچہ تواتر لفظی کا ثبوت نہیں ہوتا لیکن اخبار احاد اپنے مجموعہ کے لحاظ سے تواتر معنوی کا فائدہ دیتی ہے۔یہی ملاعلی قاری کی درج ذیل عبارت سے مستفاد۔ملاعلی قاری فرماتے ہیں''انہ ثبت بالاخبار والأثار انہ صلی اللہ علیہ وسلم تعمم بالعمامۃ ماکادان یکون متواترافی المعنی'' آثار واخبار سے ثابت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دائمی طور پر عمامہ مبارکہ استعمال فرماتے تھے۔اور یہ ثبوت متواتر المعنی کے طور پر حاصل ہوا ہے۔

[المقامۃ الغدیہ قلمی، بحوالہ عمامہ کے فضائل اور مسائل]

الحاصل:عمامہ کا سنت متواتر المعنی ہونا ثابت اور جب عمامہ کا تواتر ثابت تو یہ قاعدہ معلوم کہ انکار تواتر کفر ہے۔خواہ متواتر باللفظ ہو، یا بالمعنی۔جیسا کہ اعلی حضرت فرماتے ہیں ''حدیث متواتر کے انکار پر تکفیر کی جاتی ہے خواہ متواتر باللفظ ہو یا متواتر المعنی'' [فتاوی رضویہ ۶/۳۲]

اعلیٰ حضرت کے اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ”حدیث شفاعۃ“ متواتر المعنی ہے جیسا کہ علامہ سعد الدین تفتازانی فرماتے ہیں ”الاحادیث فی باب الشفاعة متواتر المعنی“ (یعنی شفاعت کے باب میں احادیث متواتر المعنی ہیں) [شرح العقائد النسفیہ ص ۸۷]

اور اس کے انکار کو فقہا نے کفر لکھا ہے علامہ فضل رسول علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ”شفاعت شافعین کا انکار تو کیا اس میں شک اور توقف کرنا بھی کفر ہے“ [فوز المومنین بشفاعۃ الشافعین ۱۰] فتاوی بزازیہ میں ہے ”ولا یقتدی خلف من ینکر الشفاعة...... أنه کافر“ [جلد۴ ص ۵۴]

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بخوبی منکشف ہوگئی کہ متواتر المعنی کا انکار کفر ہے۔ لہٰذا عمامہ جو کہ سنت متواترہ ٹھہری اس کا انکار بھی کفر ہوگا۔ تو اب اس کے سنت متواترہ ہونے اور اس کے تواتر کو سرحد ضروریات دین تک پہنچا ہوا ماننے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ ہاں اعلیٰ حضرت کی مذکورہ عبارت کا آخری ٹکڑا ضرور قدرے محل کلام ہے کیوں کہ عمامہ سنت غیر مؤکدہ جیسا کہ ہم پیچھے ثابت کر آئے۔ علاوہ ازیں اس کے سنت غیر مؤکدہ ہونے پر یہ دلیل بھی قوی ہے۔

اصول سرخسی میں ہے ”اما سنن الزوائد کسنن النبی صلی الله علیه وسلم فی لباسه وقیامه وقعوده ومشیه ونومه وغیرها فان ترکها لا بأس به واتباعها حسن فالافضل الاقتداء برسول الله صلی الله علیه وسلم...... الخ یعنی سنن زوائد مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لباس مبارک، قیام، قعود، چلنا ان کے ترک میں کوئی حرج نہیں اور ان کی اتباع مستحسن ہے بلکہ افضل ہے۔ [اصول سرخسی، ۱/۱۱۲، بحوالہ معارف الاحکام ص ۲۱۴]

یعنی سرکار کا لباس مبارک سنن زوائد میں سے ہے اور لباس مبارک میں عمامہ بھی شامل ہے جیسا کہ کتب حدیث کا مطالعہ کرنے والوں پر یہ بات بخوبی منکشف ہے کہ اکثر کتب حدیث میں کتاب اللباس میں عمامہ کا باب بھی باندھا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ عمامہ لباس میں شامل ہے۔ بالجملہ عمامہ سنت غیر مؤکدہ ہے لیکن اعلیٰ حضرت نے عمامہ کو سنت لازمہ دائمہ قرار دیا ہے۔ فقیر کے نزدیک اس میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے کیوں کہ جب عمامہ سنت زائدہ ٹھہرا اور سنت زائدہ کی تعریف ہے ”وهی التی لما تصدر منه علیه السلام علی وجه العباده بل علی وجه العادة“ (ایسی سنت جو آپ علیہ السلام سے بطور عبادت نہیں بلکہ بطور عادت صادر ہوتی ہے)

[تسہیل الوصول ۲۴۶ بحوالہ معارف الاحکام]

تواب بطور عادت ہی سہی عمامہ سرکار نے ہمیشہ پہنا۔تو پھر یہ سنت دائمہ ہوئی کہ نہیں؟اور رہا لازمہ تو یہ اس لحاظ سے کہ عمامہ اگر چہ لازم نہیں تھا لیکن حضور نے عادۃً اس کوشئی لازم کے مثل استعمال فرمایا تو حضور کی طرف نظر کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت نے اس کو لازمہ سے تعبیر کیا ہے۔

الحاصل:۔اعلیٰ حضرت کی عبارت اپنی جگہ صحیح و درست ہے اور موصوف کا عبارت پر پیش کردہ اعتراض غلط و باطل و بے بنیاد ہے اور یہ موصوف کے حدیث و اصول حدیث اور تاریخ و سیر سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

تمت الکتاب بفضل الوھاب